Gary Gutting
Người dịch: Thái An - Trịnh Huy Hóa

FOUCAULT
A Very Short Introduction

DẪN LUẬN VỀ FOUCAULT




NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Gary Gutting

FOUCAULT

A Very Short Introduction



DẪN LUẬN VỀ FOUCAULT

Từ mỹ học đến hệ thống hình phạt, từ sự điên rồ và nền văn minh đến lịch sử tính dục, các tác phẩm của Michel Foucault (1926-1984) đã tác động mạnh mẽ đến tư duy hiện đại cuối thế kỷ XX. Tuy nhiên, những tác phẩm của ông cũng nổi tiếng là khó đọc và khó hiểu không kém gì ảnh hưởng rộng lớn của chúng.

Dẫn luận về Foucault *của Gary Gutting cung cấp một giới thiệu hấp dẫn về các tư tưởng của Michel Foucault trong văn học, chính trị, lịch sử và triết học, khám phá một loạt chủ đề quan trọng vốn thu hút bất kỳ ai muốn hiểu sâu hơn về nhân dạng, tri thức, và quyền lực trong xã hội hiện đại.*




ISBN: 978-604-955-434-6
9 786049 554346


Dẫn luận về Foucault
8 935074 111647
Giá: 65.000đ

Nguồn tri thức toả sáng
VANLANGBOOK®

40 - 42 Nguyễn Thị Minh Khai, P. Đa Kao, Q.1, TP. HCM ĐT: 38.242.157 - 38.233.022 • Fax: 38.235.079 Website: vanlang.vn • Email: vhvl@vanlang.vn

DẪN LUẬN VỀ
FOUCAULT

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Gary Gutting
Người dịch: Thái An - Trịnh Huy Hoá

DẪN LUẬN VỀ FOUCAULT

FOUCAULT
A Very Short Introduction

Mục lục

Quy ước viết tắt 7

1 Cuộc đời và tác phẩm 11

2 Văn chương 25

3 Chính trị 44

4 Khảo cổ luận 65

5 Phả hệ 84

6 Triết gia đeo mặt nạ 103

7 Bệnh điên 127

8 Tội ác và trừng phạt 146

9 Tính dục hiện đại 166

10 Tính dục cổ đại 184

Tài liệu tham khảo và đọc thêm 203

Quy ước viết tắt

Những viết tắt sau đây được sử dụng suốt cuốn sách để nói tới các tác phẩm của Foucault.

AK (DL) *Khảo cổ luận tri thức (The Archaeology of Knowledge)*, Alan Sheridan dịch (New York: Vintage, 1972). Cũng bao hàm "Diễn thuyết về ngôn ngữ" (The Discourse on Language) (DL), một bản dịch của *Trật tự diễn ngôn (L'ordre du discours)*, bài giảng mở đầu tại Collège de France.

BC *Sự ra đời của bệnh viện (The Birth of the Clinic)*, Alan Sheridan dịch (New York: Vintage, 1973).

CS *Chăm lo bản ngã (The Care of the Self)*, tập 3 của *Lịch sử tính dục (The History of Sexuality)*, Robert Hurley dịch (New York: Vintage, 1986).

HF *Lịch sử bệnh điên vào thời cổ điển (Histoire de la folie à l'âge classique)* (Paris: Gallimard, 1972).

HS *Lịch sử tính dục (The History of Sexuality)*, tập 1: *Dẫn nhập*, Robert Hurley dịch (New York: Vintage, 1978).

DP *Kỷ luật và trừng phạt (Discipline and Punish)*, Alan Sheridan dịch (New York: Vintage, 1977).

MC *Chứng điên và nền văn minh (Madness and Civilization),* Richard Howard dịch (New York: Vintage, 1965). Đây là một bản dịch rất cô đọng của HF.

OT *Trật tự của vạn vật (The Order of Things),* Alan Sheridan dịch (New York: Vintage, 1970). Bản dịch của *Les mot et les choses (Từ ngữ và sự vật).*

RR *Cái chết và mê cung: Thế giới của Raymond Roussel (Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel),* Charles Ruas dịch (Garden City, New York: Doubleday and Co., 1986). Bản dịch của *Raymond Roussel.* Bao gồm một phỏng vấn Foucault do Charles Ruas thực hiện.

UP *Sử dụng lạc thú (The Use of Pleasures),* tập 2 của *Lịch sử tính dục (The History of Sexuality),* Robert Hurley dịch (New York: Vintage, 1985).

Tập hợp các bài báo, thuyết giảng và phỏng vấn của Foucault

DE Daniel Defert và Francois Ewald (đồng biên soạn), *Nói và viết, 1954-1988 (Dits et écrits, 1954-1988)*, bốn tập (Paris: Gallimard, 1994). Bao gồm hầu như mọi thứ mà Foucault đã xuất bản, ngoại trừ những cuốn sách của ông.

EW *Những tác phẩm tinh túy của Michel Foucault (The Essential Works of Michel Foucault),* Paul Rabinow biên soạn. Một bản dịch chọn lọc từ *Nói và viết* gồm ba tập.

EW I Tập 1, *Đạo đức: Tính chủ thể và chân lý (Ethics: Subjectivity and Truth*), Paul Rabinow biên soạn, Robert Hurley *et al* dịch (New York: New Press, 1997).



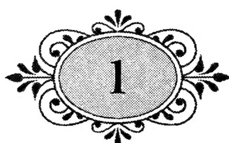
EW II Tập 2, *Mỹ học: Phương pháp và nhận thức luận (Aesthetics: Method and Epistemology),* James Faubion biên soạn, Robert Hurley *et al* dịch (New York: New Press, 1998).

EW III Tập 3, *Quyền lực (Power),* James Faubion biên soạn, Robert Hurley *et al* dịch ((New York: New Press, 2000).

P/K Colin Gordon (biên soạn), *Quyền lực/Kiến thức: Những phỏng vấn chọn lọc và những bài viết khác, 1972-1977 (Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977)* (New York: Pantheon, 1980).

PPC Lawrence Kritzman (biên soạn), *Michel Foucault: Triết học, chính trị, văn hóa (Michel Foucault: Philosophy, Politics, Culture),* Alan Sheridan dịch (London: Routledge, 1988).

Hai tuyển tập sau cùng chứa một số nội dung quan trọng không có trong EW.



Cuộc đời và tác phẩm

Đừng hỏi tôi là ai...

Lời đầu tiên là của Foucault: "Đừng hỏi tôi là ai và đừng yêu cầu tôi mãi là như thế... Hồ sơ của chúng ta hãy để công chức và cảnh sát lo liệu" (AK, 17).

Ông được như ý, vì những cách giải thích rất khác nhau về cuộc đời ông đều được củng cố bởi những dữ kiện nhiều người biết. Câu chuyện tiêu biểu về ông là một câu chuyện về sự thành công học thuật không ngừng:

> Là con trai trong một gia đình thượng lưu tỉnh lẻ, cha là một bác sĩ thành đạt, Paul-Michel Foucault là sinh viên xuất sắc, thậm chí ngôi sao ở trường École Normale Supérieure danh tiếng.

Những mối quan hệ hàn lâm và chính trị giúp ông không phải trở thành giáo viên trung học phổ thông, một nghề ở Pháp thường được kỳ vọng ở những người có tham vọng theo ngành triết học. Thay vào đó, ông đã dành nhiều *Wanderjahren** ở Thụy Điển, Phần Lan và Đức trong khi hoàn tất luận văn. Luận văn của ông được hướng dẫn bởi một trong những giáo sư có quyền lực nhất ở Sorbonne, khi công bố đã nhận được những đánh giá tán thành từ các trí thức hàng đầu. Trong tám năm tiếp theo, ông dễ dàng di chuyển qua một loạt vị trí giảng dạy. Năm 1966, cuốn *Từ ngữ và sự vật (Les mots et les choses)* trở thành một best-seller hàn lâm, khiến ông trở thành ứng viên dẫn đầu trong việc kế tục Sartre** làm "nhà tư tưởng chính" của Pháp. Vài năm sau, ông được tuyển vào ngôi trường siêu tinh hoa Collège de France (sau Bergson và Merleau-Ponty)***. Việc này đặt ông vào đỉnh cao nhất của thế giới học thuật Pháp và gỡ bỏ cho ông những nghĩa vụ giảng dạy thông thường. Từ đó trở đi, ông chu du khắp thế giới (tới Nhật, Brazil, Mỹ và những

---

* Một năm ở nước ngoài, thường là ngay trước hoặc sau một khóa đại học.

** Jean-Paul Sartre (1905-1980), triết gia Pháp.

*** Henri Bergson (1859-1941), triết gia Pháp.
Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), triết gia Pháp.

nước khác), giảng cho những khán phòng chật kín người, tham gia ngày càng nhiều vào những hoạt động chính trị quan trọng, và vẫn xoay xở viết được những cuốn sách xuất sắc về tội phạm và tính dục, khiến ông trở thành một nhân vật lớn trong mọi ngành khoa học xã hội và nhân văn. Đến khi mất năm 1984, ông đã là chủ đề của hàng chục cuốn sách, và danh tiếng sau khi chết của ông tiếp tục tăng lên.

Nhưng có một phiên bản khác có vẻ hợp lý không kém:

Foucault là đứa con trai thông minh nhưng bị rối loạn cảm xúc của một bác sĩ độc đoán. Bị dày vò vì cảm nhận được mình là người đồng tính, có thể ông đã tìm đến cái chết khi học ở École Normale và chắc chắn đã được chữa trị tâm thần. Ông căm ghét xã hội Pháp đến mức trốn chạy vào những công việc không đáng kể ở nước ngoài, nhưng đã không tìm được lối thoát như mong muốn. Dù có những thành tựu trí thức ngoạn mục, ông đã dành cả cuộc đời tìm kiếm những cảm giác cực độ (ông gọi chúng là những "kinh nghiệm giới hạn") từ ma túy và tình dục bạo-khổ dâm, và chết vì AIDS khi chưa tới 60 tuổi, có lẽ do bị lây nhiễm ở các nhà tắm công cộng San Francisco.

Chúng ta cũng có thể kể câu chuyện cuộc đời ông như một người hiến dâng cho hoạt động chính trị và xã hội:

> Ngay từ đầu, Foucault đã có tinh thần độc lập mãnh liệt và tận tâm với sự tự do của bản thân và người khác. Ông căm ghét sự đàn áp, và điều này thể hiện rõ trong những thảo luận phức tạp và uyên bác nhất. Thậm chí, ông xem công việc trí não âm thầm của mình là đóng góp vào một "hộp công cụ" cho những người chống lại các ách chuyên chế khác nhau. Và ông đã có được kết quả mong muốn: là anh hùng của một phong trào chống lại bệnh học tâm thần, của sự cải cách nhà tù và giải phóng người đồng tính...

Không câu chuyện nào ở trên là sai, nhưng tính chất đúng qua lại của chúng khiến chúng ta không thể hình thành bất kỳ bức tranh dứt khoát nào về cuộc đời Foucault, và đó chính là điều ông muốn. Dưới những tiêu đề như *Foucault trong cơn mê sảng (Hallucinating Foucault*, tiểu thuyết của Patricia Duncker*)* và "Foucault theo tưởng tượng của tôi" (*Foucault as I imagine Him*, một cáo phó của Maurice Blanchot*) ẩn chứa một sự khôn ngoan. Ít nhất cho đến nay, chúng ta

---

* Maurice Blanchot (1907-2003), triết gia và nhà văn Pháp.



Hình 1. Foucault đứng trên cùng trong lớp, Poitiers, 1944

biết quá ít về đời tư của Foucault nên không thể làm gì hơn ngoài suy đoán về mối quan hệ của nó với tác phẩm của ông. *Những đam mê của Michel Foucault (The Passions of Michel Foucault)*, cuốn sách của James Miller, cho thấy cả những khả năng hạn chế lẫn những nguy cơ thấy rõ của sự suy đoán như vậy.

Tại sao phải giải thích cuộc đời theo tác phẩm, trong khi cuộc đời có thể được tìm hiểu độc lập ngoài tác phẩm? Phần lớn cuộc sống của Foucault là việc viết sách, và những cuốn sách ấy nói cho chúng ta về ông nhiều hơn là tập hợp những giai thoại ngẫu nhiên đã thoát được sự bóp méo của ký ức, cũng như những nỗ lực của bản thân Foucault trong việc duy trì một đời sống riêng.

Khởi điểm tốt nhất là *Raymond Roussel*, nghiên cứu văn chương duy nhất của Foucault ở tầm vóc một cuốn sách, và là một tác phẩm được ông đặc tả là "một thứ rất riêng" (RR, phỏng vấn, 185). Chính việc Foucault chọn Roussel như một chủ đề đã tiết lộ nhiều điều. Đến tận cuối những năm 1950, khi Foucault lần đầu tiên tình cờ gặp một tác phẩm của Roussel trong một tiệm sách Tả Ngạn*, Roussel (1877-1933) vẫn là một tác giả cẩu thả và vô danh, một "người theo chủ

* Khu vực Paris ở bờ phía nam của sông Seine.

nghĩa thực nghiệm", nhưng là một người viết không theo một lý thuyết hay trào lưu văn học nào mà từ một cảm giác hoang tưởng tự đại về tầm quan trọng của mình như một tác giả. (Trên thực tế, Roussel đã được Pierre Janet, nhà tâm thần học nổi tiếng, chẩn đoán là bị một dạng "cuồng tôn giáo chuyển hoá"). Gia sản thừa kế cho phép Roussell dành toàn bộ thời gian để viết, nhưng những bài thơ, vở kịch và tiểu thuyết ông sáng tác từ năm 1894 cho tới khi ông chết được chào đón bằng sự chế nhạo hoặc thờ ơ, ngoại trừ một chút quan tâm kẻ cả từ những người theo chủ nghĩa siêu thực và sự ngưỡng mộ chân thật từ tiểu thuyết gia Raymond Queneau.

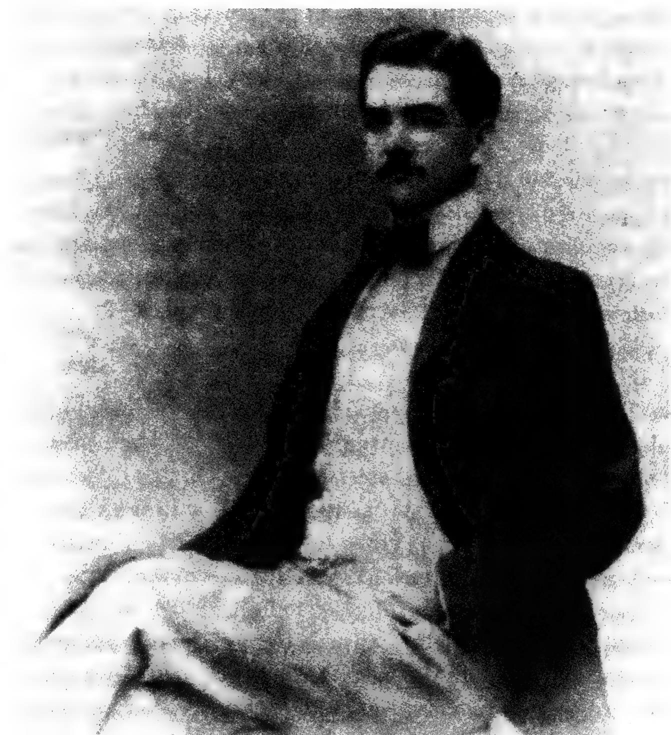
Điều này không có gì ngạc nhiên, vì những tác phẩm của Roussel là những thứ kỳ cục kể cả theo tiêu chuẩn của các nhà tiên phong. Đặc trưng của chúng là những mô tả chi li về đồ vật và hành động, và như ông giải thích trong tiểu luận của mình (được ông yêu cầu là chỉ xuất bản sau khi ông chết), "Tôi đã viết những cuốn sách của mình như thế nào" *(How I Wrote Certain of My Books)*, chúng thường được viết theo những quy tắc cấu trúc có tính hình thức kỳ quái. Ví dụ, ông yêu cầu bản thân bắt đầu và kết thúc một câu chuyện bằng những cụm từ chỉ khác nhau ở một chữ nhưng có ý nghĩa khác nhau hoàn toàn. Chẳng hạn, một câu chuyện bắt đầu "Les lettres

du blanc sur les bandes du vieux billard" (Những con chữ trắng trên đường biên của cái bàn bi-a cũ) và kết thúc bằng "les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard" (những bức thư của người đàn ông da trắng về lũ kẻ cướp ngày xưa). Roussel cũng sử dụng nhiều ràng buộc khác dựa trên ý nghĩa kép của những diễn đạt đồng âm.

Trên hết, Foucault bị thu hút tới chính tính chất bên lề của Roussel - không có sự thành công văn chương và bị xếp vào loại "bệnh tâm thần". Foucault đã luôn có một sự quan tâm và đồng cảm đối với những người bị các chuẩn mực chủ đạo loại ra. Ban đầu, đây có thể chẳng gì khác hơn sự khiếp sợ đặc trưng của trí thức Pháp đối với giai cấp tư sản, nhưng nó đã phát triển thành một cam kết cá nhân, chống lại những tư tưởng loại trừ đã trở thành chuẩn mực định hình xã hội của chúng ta. Sự cam kết ấy đã dẫn tới cả hoạt động xã hội sau này của Foucault (ví dụ, tác phẩm của ông về cải cách nhà tù) lẫn quan niệm của ông về viết lách như một "hộp công cụ" để những người đấu tranh vì sự chuyển biến xã hội và chính trị sử dụng.

Nhưng Foucault cũng bị hấp dẫn bởi việc Roussel loại trừ tính chủ thể của con người. Việc loại trừ này được báo hiệu lần đầu tiên bởi sự lấn át của những tác phẩm Roussel viết về tính khách thể không gian so với tính chủ thể thời



Hình 2. Raymond Roussel ở tuổi 18, 1895

gian. Ông thường đưa ra những mô tả tỉ mỉ về các đồ vật hoặc hành động thay vì những chuyện kể về các nhân vật và kinh nghiệm của họ. Ở một cấp độ khác, những tác phẩm cũng không diễn đạt tính chủ thể của tác giả. Do tuân thủ chặt chẽ các quy tắc hình thức, từ ngữ tuôn chảy từ những cấu trúc không ngôi của bản thân ngôn ngữ hơn là từ những suy nghĩ và cảm giác của

Roussel. Sự quan tâm của Foucault tới kiểu viết này tương đồng với tuyên bố của ông rằng ông "viết để đánh mất khuôn mặt" (AK, 17), để mất đi bất kỳ nhân dạng cố định nào trong chuỗi mặt nạ ông mang trong những cuốn sách của mình. Như lời ông nói không lâu trước cái chết của bản thân: "Quan tâm chính trong cuộc sống và công việc là trở thành một người khác với mình lúc đầu" ("Chân lý, quyền lực, bản ngã", 9).

Rõ ràng, Foucault liên kết sự mất mát cái tôi trong ngôn ngữ với giới hạn tuyệt đối và sự từ bỏ tính chủ thể - cái chết. Phân tích của ông về các tác phẩm của Roussel dành vị trí trung tâm cho cái chết mơ hồ và khó hiểu của tác giả: Roussel được phát hiện trên sàn phòng khách sạn trước một cánh cửa đóng (trước đó luôn để mở). Có thể Roussel đã cố mở cánh cửa ấy để cứu mình, hoặc có thể ông đã khóa để ngăn mình được cứu. Đối với Foucault, hoàn cảnh của cái chết này tương ứng với "chìa khóa" để vào các tác phẩm mà Roussel đưa ra trong "Tôi đã viết những cuốn sách của mình như thế nào": chúng ta không thể biết ông đã muốn dùng chìa khóa cửa phòng mình để cho người khác vào hay để ngăn họ vào, và chúng ta cũng không thể biết chìa khóa văn chương được nhằm để mở ra hay khép lại hoàn toàn ý nghĩa của những tác phẩm ông viết. Và chính cái chết của ông ngăn chúng ta giải quyết



một trong hai câu hỏi. Hơn nữa, chính cái chết ngăn chúng ta đánh giá giá trị chiếc chìa khóa văn chương của Roussel lại tương ứng với ngôn ngữ của những cuốn sách ông viết. Như chúng ta đã thấy, đó là thứ ngôn ngữ đã đàn áp một cách có hệ thống đời sống chủ quan của cả tác giả lẫn nhân vật.

Sự tập trung vào cái chết tiếp diễn suốt các tác phẩm của Foucault, và chúng ta không có cách nào để biết phải chăng sự tập trung ấy - như Miller khuyến khích chúng ta suy đoán - đã khiến Foucault cố tình đặt bản thân và người khác vào những rủi ro do AIDS không. Nhưng chắc chắn rằng tác phẩm của ông thể hiện một sự say mê với việc đánh mất cái tôi, cả bởi cái chết lẫn bởi sự phản ánh của nó trong chủ nghĩa hình thức ngôn ngữ ở những tác phẩm của Roussel.

Nhìn chung, các nhà phê bình đã bỏ *Raymond Roussel* ra ngoài danh sách các tác phẩm lớn của Foucault, hiển nhiên vì lý do có vẻ hợp lý rằng nó không phải là lịch sử như những tác phẩm còn lại. Bản thân Foucault hài lòng với sự bỏ ra: "Tôi sẵn sàng nói rằng [*Raymond Roussel*] không có một vị trí trong chuỗi sách của tôi... Chưa ai chú ý nhiều tới cuốn sách này, và tôi mừng vì điều đó; nó là mối tình bí mật của tôi" (RR, phỏng vấn, 185).

Nhưng dù cuốn sách không khớp vào bản kê chuẩn những công trình về lịch sử theo khuynh

hướng triết học của Foucault, những lưu tâm của nó tái diễn trong những cuốn sách khác, đặc biệt trong *Sự ra đời của bệnh viện*, cũng được xuất bản năm 1963 với khởi đầu như sau: "Cuốn sách này nói về không gian, về ngôn ngữ và về cái chết" (BC, ix). Dĩ nhiên, trong nghiên cứu này về sự xuất hiện của y học lâm sàng hiện đại ở thế kỷ 19, những chủ đề như thế được chuyển vị đáng kể. "Không gian" là của những thành phố bị bệnh dịch, của những khu vực chăm sóc từ thiện trong bệnh viện, của những vùng thương tổn trong tử thi bị cắt ra; ngôn ngữ là của những triệu chứng và khả năng y học; và cái chết dĩ nhiên là của thực tại vật lý, không phải biểu tượng của một tính chủ thể không đáng kể nào đó.

Nhưng giống như trong nghiên cứu văn chương của Foucault, sự quan tâm đến không gian (thay vì thời gian) và ngôn ngữ (như một hệ thống tự trị) phản ánh một phương thức tư duy làm cho tính chủ thể bị tước mất vị trí trung tâm thường thấy của nó và phải tuân theo những hệ thống cấu trúc. Và trong lịch sử y học hiện đại của Foucault, cái chết vẫn nằm ở cốt lõi sự tồn tại của con người. Nó không đơn thuần là sự diệt vong mà là "một khả năng nội tại với cuộc sống" (BC, 156), làm nền tảng cho kiến thức khoa học của chúng ta về sự sống (thông qua những mổ xẻ của giải phẫu bệnh học). "Cái chết," Foucault kết

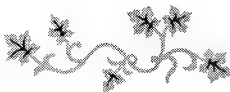
 

luận, “đã rời bỏ thiên đường bi thương xưa của nó và trở thành cốt tủy trữ tình của con người: sự thật vô hình, bí mật hữu hình của con người” (BC, 172).

Ở nhiều phương diện, *Sự ra đời của bệnh viện* là khía cạnh khoa học tương ứng với tính thẩm mỹ của *Raymond Roussel.* Thông qua phương thức phân tích khoa học chặt chẽ, nó biểu lộ những ưu tư đã định hướng cho khảo sát kiên nhẫn của Foucault về những phức tạp hóa kỳ dị của Roussel. Nhưng một khác biệt rõ ràng giữa hai cuốn sách là *Raymond Roussel* thiếu những thoáng chỉ trích gay gắt, thứ thi thoảng lại bùng ra từ tính chất uyên bác được duy trì liên tục trong *Sự ra đời của bệnh viện.* Ví dụ, ở Lời nói đầu của cuốn thứ hai, sau một phác thảo sơ bộ về những giai đoạn chính của đàm luận sắp tới - và trước một số nhận xét khép lại phương pháp luận lịch sử - Foucault bất ngờ công kích tuyên bố rằng y học hiện đại đạt được “sự trình bày cô đọng nhất của một chủ nghĩa nhân văn y học lâu đời, lâu như lòng bác ái của con người” và lên án “những kiểu hiện tượng luận vô tâm về sự hiểu biết” vì “trộn lẫn cát của sa mạc khái niệm với quan niệm chưa chín chắn này”.

Ông tiếp tục chế giễu “từ vựng gợi dục yếu ớt... của mối quan hệ bác sĩ/ bệnh nhân” [*le couple médicin-malade*], điều mà theo ông “tự

làm nó kiệt sức trong việc cố gắng truyền đạt sức mạnh nhợt nhạt của các ảo tưởng hôn nhân cho những kẻ quá thiếu suy nghĩ" (BC, xiv). Những bùng phát như vậy tuy chỉ thi thoảng nhưng là đặc trưng cho những nghiên cứu lịch sử của Foucault, và như chúng ta sẽ thấy, chúng báo hiệu cho hoạt động chính trị sau này của ông. Ngược lại, *Raymond Roussel* cho thấy một Foucault hoàn toàn bị mê hoặc trong việc tận hưởng cái đẹp vì chính nó, tạo ra một hồi ký về "thời kỳ hạnh phúc" khi Roussel "là tình yêu của tôi trong nhiều mùa hè" (RR, phỏng vấn, 185). Sự tương phản này là một ví dụ sớm và nổi bật về điều theo tôi là sự căng thẳng nền tảng trong cuộc đời và tư tưởng của Foucault giữa thưởng ngoạn cái đẹp và hoạt động chính trị.





Văn chương

Tôi đã mơ là Blanchot.

Chúng ta đã thấy Foucault muốn viết sách để thoát khỏi bất kỳ nhân dạng cố định nào, để liên tục trở thành một người khác, qua đó không bao giờ thật sự là ai cả. Cuối cùng, chúng ta sẽ phải hỏi tại sao ông tìm kiếm một điều như thế, nhưng bây giờ, hãy cố gắng hiểu rõ hơn công cuộc ấy.

Một độc giả hoài nghi có thể cho rằng nỗ lực của Foucault dùng viết lách để trốn tránh nhân dạng là một công cuộc bất khả thi, bởi chính bằng cách chọn sự nghiệp viết, ông đã có một nhân dạng khá dứt khoát và riêng biệt: nhân dạng của một tác giả. Quả thật, chẳng phải Michel Foucault đã và vẫn là một tác giả nổi

tiếng và quan trọng? Chẳng phải đây là nhân dạng của ông?

Phản ứng của Foucault với sự phản bác này sẽ là tiêu đề cho một trong những tiểu luận được biết tới nhiều nhất của ông: "Thế nào là một tác giả?" *(What Is an Author?)*. Là một tác giả có phải là vấn đề có một nhân dạng (một bản chất, tính tình, nhân cách nhất định), thí dụ như một người hùng, một kẻ dối trá, hoặc một người tình? Việc viết có khiến tôi thành một kiểu người nhất định không?

Hãy khởi đầu với định nghĩa theo lẽ thường về một tác giả: một người viết sách. Hoặc, chính xác hơn một chút, vì tác giả có thể chỉ viết thơ hoặc tiểu luận và chúng có thể không bao giờ được tập hợp vào một cuốn sách, nên hãy nói rằng tác giả là người viết một bản văn. Nhưng chúng ta lập tức thấy rằng điều này cũng không đúng hoàn toàn. Một bản văn là bất cứ thứ gì được viết ra, gồm cả danh sách mua hàng, những ghi chép được truyền tay trong lớp, những email gửi tới công ty điện thoại liên quan đến các hóa đơn. Chúng ta đều đã viết những thứ như vậy, nhưng chúng không làm chúng ta thành tác giả. Theo gợi ý của Foucault, ngay cả nếu nhắm đến việc thu thập "mọi thứ" của một tác giả lớn như

Nietzsche*, chúng ta cũng không bao gồm các bản văn này. Chỉ những loại bản văn nhất định mới được tính là "tác phẩm" của một tác giả.

Định nghĩa của chúng ta còn một chỗ yếu khác. Một người có thể thật sự viết ra một bản văn, thậm chí một bản văn "đúng loại", vẫn không phải là tác giả của nó. Điều này là hiển nhiên khi bản văn được đọc cho một thư ký viết, nhưng nó cũng đúng đối với những trường hợp khác ở mức độ phức tạp hơn: ví dụ, khi một ngôi sao điện ảnh viết một tự truyện "với sự trợ giúp của" hoặc "kể cho" ai đó; hoặc khi một chính trị gia "viết" một bài báo hoặc thực hiện một diễn văn do một đội trợ lý soạn thảo; hoặc khi một nhà khoa học là "tác giả thứ nhất" của một báo cáo đến từ phòng thí nghiệm của ông ta, nhưng thực tế bản thân ông ta không viết lấy một từ. Những trường hợp ấy cho thấy rõ rằng tác giả không chỉ là vấn đề "căn nguyên" (người tạo ra) theo nghĩa đen của một kiểu bản văn nhất định, theo định nghĩa đơn giản của chúng ta. Đúng hơn, tác giả được xem là người *chịu trách nhiệm* của bản văn. Như Foucault lưu ý, những văn hóa khác nhau có những chuẩn mực khác nhau để gán một trách nhiệm như vậy. Chẳng hạn, ở thế giới cổ đại, mọi bản văn y khoa được chấp

---

* Friedrich Nietzsche (1844-1900), triết gia Đức.

nhận là có một mức độ đáng tin cậy nhất định đều được định danh là công trình của một tác giả kinh điển như Hippocrates. Mặt khác, đã có những thời kỳ mà tư liệu văn học (như thơ và truyện) được lưu truyền nặc danh, không được xem là những tác phẩm mà chúng ta gán cho một tác giả (tương tự như chuyện đùa trong văn hóa của chúng ta).

Từ cả hai loại suy xét này - về những loại bản văn có thể có một tác giả và về loại trách nhiệm cho một bản văn khiến ai đó thành tác giả của nó - Foucault kết luận rằng xét chặt chẽ, chúng ta không nên nói về "tác giả" mà về "chức năng tác giả". Là một tác giả không đơn thuần là có mối liên hệ thực tiễn nhất định với một bản văn (ví dụ, đã tình cờ tạo ra nó); đúng hơn, đó là việc đáp ứng một vai trò được định nghĩa về mặt xã hội và văn hóa liên quan đến bản văn. Nghề viết là một tạo lập xã hội, không phải một tạo lập tự nhiên, và nó sẽ thay đổi qua các nền văn hóa và qua thời gian.

Foucault khẳng định thêm rằng chức năng tác giả trong một bản văn nhất định không tương ứng với cái tôi (con người) đơn lẻ là tác giả của bản văn ấy. Đối với bất kỳ tác phẩm "có tác giả" nào cũng có nhiều cái tôi đáp ứng chức năng tác giả. Chẳng hạn, trong một tiểu thuyết kể ở ngôi thứ nhất, cái "tôi" kể chuyện khác với người viết

ra các từ mà cái "tôi" trình bày, nhưng cả hai đều có quyền như nhau trong việc là "tác giả". Ví dụ cổ điển là *À la recherche du temps perdu (Đi tìm thời gian đã mất)* của Proust*, với sự ảnh hưởng qua lại phức tạp giữa Marcel, "giọng kể chuyện", và "bản thân" Proust. Foucault thấy tính đa dạng tương tự ở một khảo luận toán học, trong đó chúng ta phải phân biệt cái "tôi" của lời nói đầu, người cám ơn chồng vì sự hỗ trợ của ông ấy, và cái "tôi" chứng minh định lý của nội dung chính, người viết "tôi cho rằng" hoặc "tôi kết luận". Dĩ nhiên, có một tác giả đơn nhất theo ý nghĩa hiển nhiên là người đã viết ra những ngôn từ của tác phẩm. Nhưng, như một tác giả, con người này nhận lấy nhiều vai trò khác nhau, tương ứng với một sự đa dạng cái tôi: "chức năng tác giả vận hành nhằm gây ra sự phân tán của những... cái tôi đồng thời" ("Thế nào là một tác giả?", EW I, 216).

Chúng ta đã thấy rằng vai trò tác giả rất có thể đã thu hút một người như Foucault, người không muốn bị ấn định trong một nhân dạng đơn lẻ. Nhưng có những cách sâu xa hơn để viết lách có thể đưa tôi khỏi bản thân tôi. Để thấy điều đó, chúng ta hãy trở lại với mô hình theo lẽ thường ban đầu về tác giả như người viết ra một bản văn. Cho tới lúc này, chúng ta đã

* Marcel Proust (1871-1922), nhà văn Pháp.

thấy những phức tạp hóa với nhân dạng tác giả. Nhưng còn có những khó khăn khác cho ý tưởng theo lẽ thường của chúng ta rằng tác giả (dù được hiểu thế nào) tạo ra (gây ra) bản văn mà họ viết. Foucault trình bày gọn ghẽ vấn đề trong *Trật tự của vạn vật.* Ông nói rằng Nietzsche đã cho chúng ta thấy tầm quan trọng của việc luôn hỏi "Ai đang nói?" trong một bản văn (ai đang đòi hỏi phải được lắng nghe, từ lập trường lịch sử nào, với những quan tâm cụ thể gì). Foucault tiếp tục rằng Mallarmé* đã đáp lại câu hỏi này, ít nhất trong phạm vi liên quan đến văn học: đó là "bản thân từ ngữ" (OT, 305). Theo ý kiến của Mallarmé, phải chăng có những khía cạnh trong đó một bản văn có được là nhờ ngôn từ, nhờ chính ngôn ngữ thay vì tác giả của nó?

Dĩ nhiên là có. Mọi ngôn ngữ chứa đựng một cấu trúc khái niệm phong phú, luôn luôn sai khiến tôi nói như thế nào, thậm chí tôi nói gì. Tiếng Anh kiểu Shakespeare là một phương tiện xuất sắc để bàn về thú đi săn bằng chim ưng, nhưng không hợp cho bóng đá. Các vở kịch của Shakespeare chứa những bàn luận trôi chảy và phức tạp về thuật nuôi chim ưng, và thực tế này vừa do sự phong phú ngôn từ liên quan trong Anh ngữ thời Nữ hoàng Elizabeth, vừa do

---

* Stéphane Mallarmé (1842-1898), nhà thơ Pháp.

sự quan tâm của Shakespeare tới chủ đề này. Nếu Shakespeare sống lại để dự một trận chung kết World Cup giữa đội Đức và đội Anh, dù là một tác giả vĩ đại, ông sẽ thiếu năng lực trầm trọng trong việc đưa ra một tường thuật chính xác về trận đấu. Tường thuật bóng đá của chúng ta sẽ tốt hơn hẳn của Shakespeare, không phải vì năng lực văn chương của chúng ta lớn hơn mà vì thứ ngôn ngữ chúng ta có.

Nhưng bạn có thể nói rằng đây chỉ là sự ăn may, là do thực tế rằng bóng đá không tồn tại thời Shakespeare, và có thể dễ dàng khắc phục bằng cách bổ sung một từ vựng phụ cho Anh ngữ thời Elizabeth, thích hợp với việc mô tả các trận bóng đá. Đúng, nhưng trước hết, bất cứ ngôn ngữ nào chúng ta có thể sử dụng cũng phải ở một giai đoạn cụ thể trong sự phát triển lịch sử của nó và sẽ có những hạn chế tương ứng. Thứ hai, có thể có những hạn chế nền tảng trong cấu trúc của bất kỳ ngôn ngữ cụ thể nào, khiến nó đơn giản không có khả năng thể hiện những loại diễn đạt nhất định. Điều này quả thật có vẻ đúng - chẳng hạn có những thứ trong tiếng Đức của Goethe hay của Rilke mà chúng ta không thể diễn đạt thích hợp bằng tiếng Anh. Theo Heidegger - dù khó mà thấy làm thế nào ông biết - chỉ có tiếng Hy Lạp cổ và tiếng Đức cổ là thích hợp cho bàn luận triết học.

Bởi vậy, khi các tác giả viết, phần lớn những gì họ nói không phải là một sản phẩm của sự sáng suốt đặc biệt hay năng lực của họ, mà là kết quả của ngôn ngữ họ đang sử dụng. Đối với phần lớn bản văn, chính là ngôn ngữ đang nói. Các tác giả có thể phản ứng với thực tế này theo những cách khác nhau. Ý kiến chuẩn mực (lãng mạn) thấy tác giả như người vận dụng các cấu trúc ngôn ngữ để diễn đạt những hiểu biết sâu sắc của cá nhân. Nhận định ở đây là tác giả tiếp cận được một cái nhìn riêng tư tiền ngôn ngữ, và việc thể hiện cái nhìn ấy phải đi ngược lại khuynh hướng thiên về diễn đạt thuần túy thông thường của ngôn ngữ. Ý kiến "cổ điển" ngược lại thấy tác giả như người chấp nhận và triển khai những cấu trúc chuẩn để thao tác ra một tác phẩm khác nữa, bao hàm một cái nhìn truyền thống. Cả quan điểm cổ điển và lãng mạn đều xem viết như việc cá nhân *diễn đạt* bản thân họ; chúng chỉ khác ở chỗ những gì được diễn đạt nên là cái nhìn riêng của chính tác giả hay là được tác giả chiếm dụng từ một truyền thống. Nhưng Foucault đặc biệt quan tâm tới một phương thức khác để tác giả có thể liên hệ với ngôn ngữ, phương thức trong đó mấu chốt không phải là sử dụng ngôn ngữ để diễn đạt bản thân, mà là để đánh mất bản thân trong ngôn ngữ.

Kiểu sáng tác này tương ứng với một ý nghĩa nhất định của chủ nghĩa hiện đại văn học, được

gắn liền với "cái chết của tác giả" - dù như bàn luận của chúng ta đã cho thấy, đây thật ra chỉ là cái chết của quan niệm về tác giả như người diễn đạt bản thân. Thay thế nó là một ý tưởng về tác giả như phương tiện để ngôn ngữ tự biểu lộ. Tuy nhiên, ý tưởng này trong "Thế nào là một tác giả?" không nổi bật như trong những bàn luận sau đó của Foucault. Ví dụ, trong *Trật tự của vạn vật*, ông nói: "Toàn bộ sự tò mò của tư tưởng chúng ta giờ đây nằm trong câu hỏi: Ngôn ngữ là gì, làm thế nào chúng ta tìm được một cách xoay xở để khiến nó xuất hiện trong chính nó, với toàn bộ sự đầy đủ của nó?" (OT, 306).

Ý niệm này đặc biệt nổi bật trong bài giảng mở đầu cho chức danh giáo sư đại học ở Collège de France (có tựa đề *Trật tự diễn ngôn*, nhưng được dịch kỳ cục sang tiếng Anh là "Diễn thuyết về ngôn ngữ"). Ở đây, chúng ta thấy âm hưởng cá nhân mạnh mẽ của chủ đề này đối với Foucault khi ông buộc phải thực hiện một diễn giảng công khai: "Tôi thật sự muốn mình đã sơ suất thực hiện diễn giảng này là vì không nhận thức được", ông bắt đầu, "... Tôi đã muốn được bao bọc trong ngôn từ... Vào khoảnh khắc nói, tôi muốn được cảm nhận như một giọng nói vô danh, đã có trước tôi từ lâu, khiến tôi chỉ có mỗi việc để mình vướng víu vào nó..." (DL, 215). Foucault liên hệ bản thân với tiếng nói hiện đại chủ nghĩa của

Molloy trong tiểu thuyết của Beckett*: "Ta phải tiếp tục; ta không thể tiếp tục; ta phải tiếp tục; ta phải nói ra lời chừng nào còn có lời, ta phải nói ra chúng cho tới khi chúng tìm thấy ta, cho tới khi chúng nói ta..." (Samuel Beckett, *Không thể gọi tên*, trích trong DL, 215). Ở đoạn sau trong bài giảng ấy, ông lập luận rằng ý niệm về tác giả như "nguyên lý hợp nhất trong một nhóm các viết lách hoặc phát biểu, nằm ở gốc gác ý nghĩa của chúng, như điểm tựa cho sự mạch lạc của chúng" (DL, 221) không hẳn là một nguồn gốc cho sự diễn đạt sáng tạo, mà thiên về một nguyên lý hạn chế, buộc chúng ta đọc một bản văn như thể tuân thủ một đề án toàn diện của tác giả. Ngay đoạn kết thúc, ông nhã nhặn hướng những phiêu diêu lý thuyết này trở về hoàn cảnh trước mắt, nói rằng giọng nói mà ông đang mong muốn, "có trước tôi, hỗ trợ tôi, mời tôi nói và trú ngụ trong lời nói của tôi" chính là của Jean Hippolite, người thầy được tôn kính trước đây của ông, tiền nhiệm ngay trước đó trong vị trí giáo sư triết học ở Collège de France (DL, 237). Nhưng đối với Foucault, điều rõ ràng là ngôn ngữ có thể và phải đưa chúng ta vượt khỏi phương thức diễn đạt chủ cách hay thậm chí liên chủ cách.

Nhưng ở phương diện nào ngôn ngữ có thể

---

* Samuel Beckett (1906-1989), nhà văn Ireland.

cho chúng ta một sự thật vượt khỏi những cái tôi chủ thể? Đương nhiên, có thực tế là ngôn ngữ cung cấp khuôn khổ cho cuộc sống hàng ngày của chúng ta, thông qua những cấu trúc gần gũi đến nỗi chúng ta không để ý. Theo tư tưởng của Wittgenstein** những năm 1950 và 1960, triết học của thế giới nói tiếng Anh về ngôn ngữ đời thường*** đưa ra một cách để khám phá "vô thức" ngôn ngữ này. "Khảo cổ luận tri thức" do Foucault phát triển những năm 1960 đưa ra một cách khác, có tính lịch sử hơn. Nhưng mạch tư tưởng của ông mà chúng ta đang theo không liên quan đến ngôn ngữ như một cấu trúc thứ cấp của đời sống hàng ngày. Đúng hơn, sự say mê của ông ở đây là với việc viết để đặt áp lực cực độ lên ngôn ngữ, dùng nghịch lý để ép nó tới giới hạn của nó, kết quả là tạo ra những kinh nghiệm xâm phạm và vượt ngưỡng.

Ví dụ tiêu biểu nhất về kiểu viết như vậy là của Georges Bataille****. Foucault đã viết một tiểu luận rất mơ hồ "Lời tựa cho sự vượt ngưỡng" *(A Preface to Transgression)* để nói về

** Ludwig Wittgenstein (1889-1951), triết gia Áo-Anh.

*** Phương pháp luận triết học xem các vấn đề triết học truyền thống như những hiểu sai do các triết gia gây ra bằng cách làm méo mó hoặc quên đi ý nghĩa thực tế của từ trong ứng dụng đời thường.

**** Georges Bataille (1897-1962), nhà văn Pháp.



Hình 3. Georges Bataille

Georges Bataille. Tính dục, chủ đề chính trong tiểu thuyết khiêu dâm dữ dội của Bataille, là tâm điểm chính của sự vượt ngưỡng vì nó được ngụ ý trong mọi kinh nghiệm giới hạn (*limit-experiences* - thuật ngữ của Foucault để chỉ những kinh nghiệm vượt ngưỡng, những thứ đưa chúng ta tới hoặc vượt qua những giới hạn về độ

dễ hiểu hoặc thích hợp). Việc thúc ép ý thức tới những giới hạn của nó dẫn tới vô thức, và chúng ta đều biết Freud cho rằng vô thức là vũng nước xoáy của ham muốn tính dục. Các quy luật của xã hội loài người có giới hạn là tội loạn luân, một cấm kỵ phổ quát. Còn những giới hạn của ngôn ngữ, hay nói cụ thể theo lời của Foucault, "lời nói có thể tiến được bao xa khỏi những hạt cát im lặng" ("Lời tựa cho sự vượt ngưỡng", EW II, 70), dĩ nhiên luôn được đánh dấu bởi "những từ bị cấm" của tính dục.

Dĩ nhiên, việc viết khiêu dâm thường là một phương tiện rất dè dặt, một loạt những lời khuôn sáo thông với những liên tưởng gợi dục làm khuấy động ham muốn, nhưng không đưa ra những phương thức trải nghiệm hay tư duy mới. Tuy nhiên, sách khiêu dâm của Bataille ít có khuynh hướng đánh động bằng gây sốc, gây khó chịu, gây hoa mắt thông qua tính chất cực đoan trong hình ảnh, và chúng càng quấy nhiễu hơn vì được diễn đạt trong kiểu văn xuôi sáng sủa cổ điển. Nó còn bị làm dữ dội thêm bởi nghịch lý ngầm trong thế giới hậu-Nietzsche mà Bataille sống. Trong thế giới ấy, Thượng đế đã chết, nghĩa là không có những giới hạn của tư tưởng và hành động được xác định một cách khách quan để chúng ta có thể bị va vào. "Sự báng bổ trong một thế giới đã không còn thừa nhận bất kỳ ý nghĩa tích cực nào

ở địa hạt linh thiêng - chẳng phải đây ít nhiều là điều chúng ta có thể gọi là sự vượt ngưỡng?" Chúng ta biết rằng những giới hạn là những gì tự chúng ta đặt ra, vì vậy băng qua chúng (vượt ngưỡng) chỉ có thể có nghĩa là nổi loạn chống lại bản thân chúng ta, thông qua "một sự xúc phạm trống rỗng, được hướng vào bên trong lên chính nó, với những phương tiện không giáng vào cái gì khác ngoài chúng ta với nhau" (EW II, 70). Nhưng chính tính chất ngớ ngẩn của nỗ lực ấy tăng cường kinh nghiệm giới hạn thông qua việc xem thường những quy luật logic của nó.

Mấu chốt của việc áp dụng chủ nghĩa cực đoan này là giải phóng những lực bên trong ngôn ngữ để chúng ta không bị ném vào những giới hạn của khái niệm và kinh nghiệm thông thường, cho chúng ta một thoáng nhìn (có lẽ mang tính chuyển hóa) về những phương thức tư duy mới hoàn toàn. Trong toàn bộ điều đó, Bataille với vai trò tác giả không thể tuyên bố sở đắc được sự thấu thị đặc biệt dưới hoặc trên ngưỡng duy lý từ một thế giới khác (xét cho cùng, trong đời thực ông là mẫu người trần tục nhất: một thủ thư ở Thư viện Quốc gia). Nhưng sáng tác của ông có ý đồ giải phóng những sự thật vượt ngưỡng mới khỏi ngôn ngữ, những sự thật sẽ đưa ông và độc giả của ông vượt khỏi địa hạt kiến thức và năng lực diễn đạt của họ.



Nhưng sự dữ dội khiêu dâm của Bataille không hề là cách duy nhất để tạo không gian cho ngôn ngữ tự nói. Trong khi văn xuôi của ông tuôn ra từ sự thái quá của tính chủ thể, từ sự tưởng tượng gợi dục được kích động đến những giới hạn khác thường, thì tác phẩm của Maurice Blanchot mờ mờ tỏa ra một vẻ lạ lùng, dường như là do sự rút lui hoàn toàn của tính chủ thể. Theo cách nhìn của Foucault, Blanchot là một bậc thầy của "tư duy về cái bên ngoài", một tư duy (hay thậm chí một trải nghiệm) giống như trong tác phẩm của Bataille, biểu hiện cho "sự phá vỡ tính chủ thể triết học và sự phân tán nó trong một ngôn ngữ trục xuất nó trong khi lại nhân nó lên trong không gian được tạo ra bởi sự vắng mặt của nó" ("Lời tựa cho sự vượt ngưỡng", EW II, 79). Foucault truy kinh nghiệm này từ Sade* và Hölderlin** qua Nietzsche và Mallarmé, tới Artaud***, Bataille và Klossowski****, đến cực điểm là ở Blanchot, người mà theo ông "có lẽ không chỉ là một chứng nhân đối với tư tưởng này." Bởi lẽ, trong khi những tiền bối diễn đạt tư tưởng về cái bên ngoài bằng cách dùng các phương thức

---

* Marquis de Sade (1740-1814), triết gia và nhà văn Pháp.

** Friedrich Hölderlin (1770-1843), nhà thơ Đức.

*** Antonin Artaud (1896-1948), nhà thơ và kịch tác gia Pháp.

**** Pierre Klossowski (1905-2001), nhà văn Pháp.

khác nhau để tách ngôn ngữ khỏi những gốc rễ của nó trong ý thức của thần linh và con người, Blanchot lại hoàn toàn vắng bóng khỏi những tác phẩm của mình đến nỗi "đối với chúng ta, ông là chính tư duy ấy - là sự hiện diện có thật, tuyệt đối xa cách, chiếu sáng lờ mờ vô hình của nó, số phận cần thiết của nó, quy luật không thể tránh được của nó, sức mạnh bình thản, vô hạn, chừng mực của nó" ("Tư duy về cái bên ngoài", EW II, 151). Chúng ta có thể nói rằng tương ứng với sự vượt ngưỡng ngây ngất của Bataille là sự thoái lui khổ hạnh của Blanchot. Trong những nghịch lý của kinh nghiệm giới hạn, hai thứ này tương đương. Đối với cả hai, chủ thể trung tâm đóng vai trò kiểm soát bị thay bởi chính ngôn ngữ - dù Foucault có thể nghĩ rằng ở Blanchot nó hoàn toàn và dứt khoát hơn. Không phải ngôn ngữ như công cụ hoặc sự diễn đạt của ý thức, mà ngôn ngữ "trong bản chất chú tâm và hay quên của nó, với sức mạnh che giấu làm lu mờ mọi ý nghĩa xác định và thậm chí sự tồn tại của người nói" (EW II, 168).

Vượt ngưỡng, nghịch lý và sự phân tán tính chủ thể đều hội tụ vào kinh nghiệm giới hạn tột cùng là chứng điên, những người mà chúng ta nói là đã "làm liều". Sau này, chúng ta sẽ nói tới bàn luận phong phú và khêu gợi của Foucault về chứng điên, nhưng sẽ không có gì ngạc nhiên

khi ông đã có sự quan tâm đặc biệt đến tác phẩm của những tác giả "điên" như Nietzsche, Artaud và Raymond Roussel (tất cả từng bị chẩn đoán lâm sàng là điên vào một lúc nào đó). Nhưng Foucault nhấn mạnh rằng ngay cả trong những trường hợp như vậy, thành tựu của người viết cũng chưa bao giờ thật sự là của một người điên. "Chứng điên", ông nhắc nhở chúng ta, "chính là sự vắng mặt của tác phẩm nghệ thuật" (MC, 287). Bệnh điên thật sự khiến việc viết ra những công trình quan trọng là không thể, chẳng hạn chúng ta không cho rằng những bưu thiếp điên cuối cùng của Nietzsche từ Turin (ký tên "Chúa Jesus" và "Thần rượu Dionysus") là một phần trong các tác phẩm nghệ thuật của ông. Đặc ân và sự quan tâm đặc biệt của các tác giả "điên" là do vị trí thuộc ngưỡng kích thích dưới của họ ở ranh giới của thế giới sáng suốt. Sự sáng tạo của họ vận hành ở vùng chạng vạng giữa mạch lạc và thiếu mạch lạc, những "nhiễu loạn" tinh thần của họ gây ra sự vượt ngưỡng và thoái lui mà Bataille và Blanchot đạt được bằng những phương tiện chủ tâm hơn. Ở Chương 1, chúng ta đã thấy làm thế nào Roussel sử dụng những hạn chế tùy ý để mở đường cho kiểu viết lách không bị lèo lái bởi ý đồ diễn đạt các tư tưởng của tác giả, tạo một địa bàn thông thoáng cho sự trải ra của một cấu trúc ngôn ngữ về cơ bản là

không có dẫn dắt. Chịu ảnh hưởng của Roussel, những tác giả khác đã sử dụng các thủ pháp tương tự, đặc biệt là các thành viên của nhóm Oulipo (*Ouvroir de littérature potentielle*)* như Raymond Queneau, Georges Perec, Italo Calvino và Harry Matthews. Ví dụ nổi tiếng nhất là *Biến mất (La disparition)* của Perec, một tiểu thuyết được viết bằng tiếng Pháp hoàn toàn không sử dụng chữ "e".

Sự say mê của Foucault với văn chương tiên phong là một khía cạnh trong khuynh hướng tìm kiếm từ những kinh nghiệm cực đoan (giới hạn) một sự thật và sự đáp ứng vượt hơn sự thật và sự đáp ứng của tồn tại đời thường. Như ông nói trong một phỏng vấn (chỉ hai năm trước khi chết):

> Những khoái lạc ở khoảng giữa tạo nên cuộc sống hàng ngày... chẳng là gì đối với tôi... Một khoái lạc phải là cái gì đó mãnh liệt khó tin... Một số ma túy thật sự quan trọng với tôi vì chúng là trung gian dẫn tới những niềm vui mãnh liệt khó tin mà tôi đang tìm kiếm.
>
> ("Michel Foucault: Phỏng vấn bởi Stephen Riggins", EW I, 129).

---

* Nhóm có tôn chỉ "tìm kiếm những cấu trúc và dạng thức mới, có thể được sử dụng bởi tác giả theo bất kỳ cách nào họ thích."

Dù miếng mồi nhử bằng độ mãnh liệt vẫn quan trọng với Foucault như một cá nhân riêng tư, nhưng có vẻ sau những năm 1960 (khi ông viết hầu như tất cả các tiểu luận văn học của mình), ông đã dần trở nên bớt tin rằng những kinh nghiệm giới hạn và văn học khơi gợi chúng là những mấu chốt đối với chuyển hóa xã hội. Thay vì vậy, ông đã chuyển sang một quan niệm mang tính chính trị hơn về điều cần làm để đem lại sự giải phóng con người. Trong chương tiếp theo, chúng ta sẽ đi theo mạch tư tưởng này của Foucault.





Chính trị

Quan điểm của tôi không phải là mọi thứ đều xấu, mà là mọi thứ đều nguy hiểm.

Michel Foucault khá tự hào với thực tế rằng ông là người khó phân loại về mặt chính trị:

> Tôi nghĩ tôi thật sự đã được đặt vào hầu hết các ô của bàn cờ chính trị; lần lượt ô này đến ô khác, đôi khi là đồng thời: như một người theo chủ nghĩa vô chính phủ, người phái tả, người theo chủ nghĩa Marx phô trương hoặc trá hình, nhà kỹ trị phụng sự chủ nghĩa de Gaulle, người theo chủ nghĩa tự do mới... Không mô tả nào trong số này tự nó là quan trọng; ngược lại, khi được tập hợp với nhau, chúng ngụ ý điều gì đó.

Và tôi phải thừa nhận rằng tôi khá thích điều chúng ngụ ý.

("Luận chiến, chính trị và vấn đề hoá"*, EW III, 115).

Tuy Foucault vắng mặt khỏi Tunisia trong những nổi loạn của sinh viên tháng 5 năm 1968, Maurice Blanchot kể rằng đã thấy và nói chuyện với ông ở một cuộc biểu tình vào thời điểm này. Nếu đúng, đây là dịp chạm trán duy nhất giữa Foucault và người mà ông từng "mơ là". Dù câu chuyện có đúng hay không - mùa hè ấy Foucault có thể đã trở về trong vài ngày - nó vẫn có tác dụng tốt như một biểu tượng cho sự căng thẳng giữa khía cạnh thẩm mỹ và chính trị trong cuộc đời và tư tưởng của Foucault. Có lẽ ông đã gặp người anh hùng văn chương của mình đúng vào thời điểm mà ông bắt đầu rời xa khỏi nghệ thuật cao quý như sự giải phóng để

---

* Theo Lynn Fendler trong *Michel Foucault (Continuum Library of Educational Thought)*, Foucault gọi tiêu điểm triết học của mình là *problematization (vấn đề hoá)*. Thuật ngữ này có nghĩa kép. Thứ nhất, *problematize* có nghĩa là biến các thực tế thành các vấn đề, lật ngược và nhìn nhận lại mọi vấn đề quen thuộc, những thứ mà chúng ta mặc nhiên thừa nhận, đặc biệt là những thứ mà chúng ta cho là tất yếu và bất khả. Nghĩa khác của *problematize* là coi các vấn đề như là đối tượng của nghiên cứu.

dành của chúng ta, chuyển sang chấp nhận địa hạt chính trị trần thế như là chiến trường không tránh khỏi cho tự do của con người. Bất luận thế nào, thái độ của Foucault đã thay đổi vào cuối những năm 1960, và đến năm 1977, ông đã nói về lý thuyết văn chương theo chủ nghĩa hiện đại bằng thời quá khứ, nhận xét rằng làn sóng quan tâm của những năm 1960 (với các nhà phê bình như Barthes, các tác giả như Sollers* và các tạp chí như *Tel Quel*) rốt cục là tiếng hót cuối cùng của chim thiên nga. Điều Foucault quên đề cập là ông là một giọng quan trọng trong dàn đồng ca ấy.

Có lẽ không cần thấy rằng các tác phẩm của Foucault đã có một hướng đi mới triệt để trong những năm 1970. Ý kiến của chính ông - "Tôi tự hỏi trong *Chứng điên và nền văn minh* và *Sự ra đời của bệnh viện*, mình có đang nói về điều gì khác ngoài quyền lực?" - có một vẻ đáng tin cậy nào đó, dù ông tiếp tục nói rằng ông không có những công cụ quan niệm để chủ đề hóa quyền lực trong cuốn sách của ông về chứng điên ("Chân lý và quyền lực"), EW III, 117). Nhưng một điều chắc chắn là sau năm 1968, tác phẩm của ông đã có một tính chất chính trị trực tiếp,

---

* Roland Barthes (1915-1980), nhà phê bình văn học Pháp. Philippe Sollers (1936-), nhà văn Pháp.

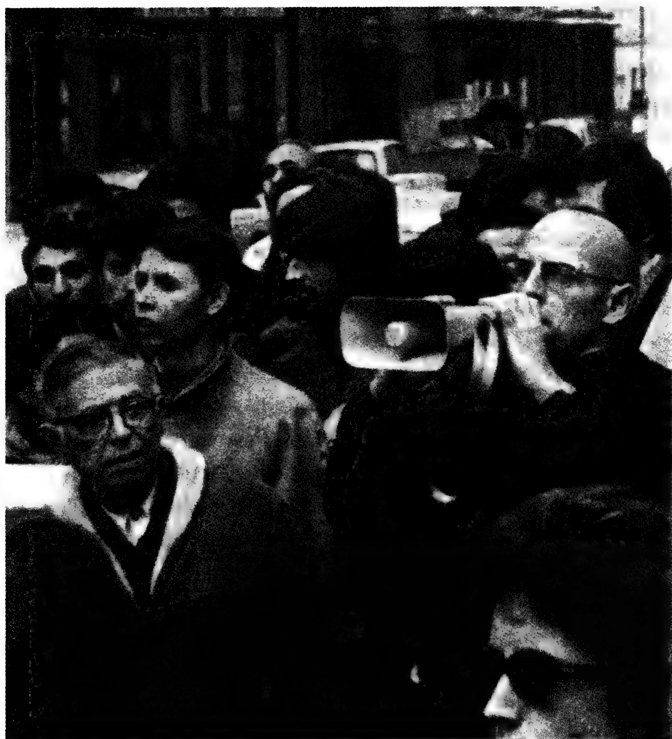
tương ứng với hoạt động chính trị tích cực hơn hẳn trong cuộc sống ngoài viết lách của ông.

Đặc biệt, từ Thế chiến II - nếu không phải từ vụ Dreyfus** hay Cách mạng Pháp - đã có một sắc thái chính trị mạnh mẽ đối với đời sống trí thức Pháp. Những khảo luận triết học hoặc xã hội học khó hiểu bị lên án hoặc được ca ngợi do những *prises de position* (tuyên bố) được cảm nhận của chúng về các vấn đề chính trị thời ấy. Thái độ này đặc biệt rõ trong nhấn mạnh của Jean-Paul Sartre rằng văn chương phải dấn thân (*engagée*). Theo Sartre, *La littérature engagée* (văn chương dấn thân) tức là văn chương thừa nhận mối liên hệ không thể tránh của nó với hoàn cảnh xã hội và nỗ lực làm độc giả của nó ý thức được và vận dụng tiềm năng giải thoát con người ẩn trong hoàn cảnh. Sartre khẳng định rằng văn chương ấy không phải là tuyên truyền đơn thuần vì nó không phục vụ một hệ tư tưởng cụ thể nào mà nó diễn đạt "những giá trị vĩnh hằng ẩn tàng trong tranh luận xã hội và chính trị" (*Những tình huống II*, 15).

** Sĩ quan quân đội Pháp có gốc Do Thái, bị bỏ tù nhầm vì tội phản quốc năm 1894. Vụ án này nêu lên những vấn đề bài Do Thái chi phối chính trường Pháp cho tới khi Dreyfus được thả năm 1906.

Giống như mọi trí thức thế hệ mình, Foucault lớn lên dưới cái bóng của Sartre, và quan điểm chính trị của ông cần được hiểu trong tương quan với Sartre, người mà kinh nghiệm chính trị đặc trưng là cuộc chiến và sự xâm chiếm Pháp của nước Đức. Kinh nghiệm này đã dẫn Sartre đến chỗ nhìn nhận các quyết định chính trị dựa vào những điều kiện tuyệt đối là trung thành hay phản bội, tương ứng với sự lựa chọn rạch ròi giữa hỗ trợ phe kháng chiến hay là hợp tác. Như ông nói: "bất kể hoàn cảnh là gì, bất kể ở địa điểm nào, một người luôn tự do chọn có là kẻ phản bội hay không". (Mãi sau này, sau khi trích đoạn này trong một phỏng vấn, ông nói rằng "khi đọc được đoạn này, tôi đã tự nhủ: thật khó tin, mình đã thực sự tin vào điều đó!" và quy thái độ của ông cho "kịch tính của chiến tranh và kinh nghiệm về chủ nghĩa anh hùng" - *Giữa chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Marx*, 33-4). Một bài học khác của chiến tranh - và không chỉ trong tâm trí Sartre - là vị thế đặc quyền về đạo đức và chính trị của Đảng Cộng sản Pháp. Là những người tiên phong của Kháng chiến, những người Cộng sản đã dành được sự nhớ ơn và tôn trọng của ngay cả những người Pháp không đồng cảm với mục tiêu chính trị và xã hội của họ. Đối với những trí thức phái tả như Sartre, những người Cộng sản đã có một độ tín nhiệm không thể phủ nhận trong



Hình 4. Foucault và Sartre tại một cuộc biểu tình ở Paris, 27 tháng 11 năm 1972

nước Pháp hậu chiến. Việc này không đòi hỏi là thành viên của Đảng, và bản thân Sartre chưa bao giờ gia nhập. Nhưng trong một thời gian dài, chương trình nghị sự của những người Cộng sản chi phối tư tưởng và hoạt động chính trị của ông, và trong những năm 1950, từng có một giai đoạn mà bất kể ông hạn chế tán thành điều gì ở góc độ

riêng tư, lập trường công khai của ông là một lập trường hoàn toàn ủng hộ Đảng, kể cả với cái giá phải trả là đoạn tuyệt với hai người bạn Albert Camus* và Maurice Merleau-Ponty. Không ngạc nhiên khi ông đã xem chủ nghĩa Marx là "triết học duy nhất của thời đại mà chúng ta không thể vượt qua" (*Phê phán lý tính biện chứng*, xxxiv).

Sinh sau Sartre 21 năm, Foucault không trải qua cuộc chiến như một người trưởng thành thức tỉnh chính trị, mà như một thanh niên bối rối. Đến với tuổi trưởng thành trong tình trạng bất ổn và mơ hồ chính trị của nước Pháp hậu chiến, ông hoài nghi những quan điểm đạo đức và chính trị tuyệt đối của Sartre, chất vấn những tự phụ của người sau này ông đã gọi, với ý ám chỉ rõ ràng đến Sartre, là "trí thức phổ quát", một tinh thần tự do, "người phát ngôn của cái phổ quát", "nói bằng năng lực bậc thầy về chân lý và sự bất công" ("Chân lý và quyền lực", EW III, 126). Đây chắc chắn từng là một cách gọi xứng đáng, nhưng ngày nay, theo Foucault, những hệ thống đạo đức phổ quát không còn cung cấp những đáp ứng hiệu quả cho các vấn đề xã hội và chính trị. Chúng ta cần những đáp ứng chi tiết, được hình thành bởi những người tham gia cụ thể vào các vấn đề. Foucault cho rằng đây là lĩnh vực của "trí

---

* Albert Camus (1913-1960), nhà văn và triết gia Pháp.

thức chuyên biệt", ví dụ giáo viên, kỹ sư, bác sĩ, người "làm cho Nhà nước hoặc chống lại nó, có sẵn những sức mạnh có thể làm lợi hoặc phá hoại cuộc sống không thể cứu chữa được" (EW III, 129) - không phải Sartre mà là Oppenheimer**.

Đôi khi có ý kiến cho rằng bản thân Foucault thấy mình như một trí thức chuyên biệt, nhưng (ngoài tác phẩm từ sớm của ông về bệnh viện tâm thần), nhìn chung ông không có trách nhiệm cụ thể kiểu đó trong hệ thống xã hội. Đúng hơn, hãy gọi ông là một "trí thức phê phán" - dù bản thân ông không sử dụng thuật ngữ này - một người không nói bằng thẩm quyền của các nguyên lý phổ quát hay những trách nhiệm xã hội hoặc chính trị cụ thể, mà đơn giản trên cơ sở sự uyên bác lịch sử và kỹ năng phân tích. Không phải là "kẻ tán tụng cái trường tồn" lẫn "chiến lược gia về sống và chết" (EW III, 129), trí thức phê phán cung cấp những công cụ trí tuệ - nhận thức về các khả năng chiến lược và chiến thuật - mà những người trong các hầm lũy chính trị cần để thực hiện trận chiến của họ.

Sự phân ly chính trị rõ nhất của Foucault khỏi Sartre xuất hiện trong thái độ của ông đối với chủ nghĩa Marx và đại diện của nó là Đảng Cộng sản. Từ sớm, Foucault đã cảm nhận được

** J. Robert Oppenheimer (1904-1967), nhà vật lý Mỹ.

sự lôi kéo của quan điểm Marxist. Ông kể với một người phỏng vấn, "Tôi thuộc thế hệ mà khi còn là sinh viên đã chứng kiến và bị giới hạn bởi một chân trời bao gồm chủ nghĩa Marx, hiện tượng luận và chủ nghĩa hiện sinh (RR, phỏng vấn, 174). (Ảnh hưởng của hiện tượng luận hiện sinh lên Foucault - đặc biệt từ triết học Heidegger thuở đầu - thể hiện rõ nhất trong phần giới thiệu dài của ông cho bản dịch tiếng Pháp tiểu luận *Traum und Existenz** của Ludwig Binswanger). Nhất là ở trường École Normale, do ảnh hưởng của Louis Althusser, nhà lý luận hàng đầu của Đảng Cộng sản Pháp, sự gắn bó trí thức từ sớm của Foucault với chủ nghĩa Marx trở nên chặt chẽ. Trong cuốn sách đầu tiên, *Bệnh tâm thần và nhân cách*, ông mô tả những cách tiếp cận phi Marxist, kể cả cách tiếp cận hiện sinh, như là chỉ cung cấp "những giải thích hoang đường", và bệnh tâm thần xét cho cùng phát sinh từ những "mâu thuẫn" được xác định bởi "những điều kiện kinh tế hiện tại dưới dạng xung đột, bóc lột, chiến tranh đế quốc và đấu tranh giai cấp" (86). Ở một góc độ, Foucault thậm chí đi xa hơn Sartre, và trong một thời gian từng là thành viên của Đảng Cộng sản Pháp. Nhưng ông sớm

---

* *Giấc mơ và hiện hữu,* tác phẩm của nhà tâm lý học Thuỵ Sĩ L. Binswanger (1881-1966).

vỡ mộng và rời Đảng chỉ sau "vài tháng hoặc hơn một chút" ("Michel Foucault répond à Sartre", DE I, 666) - thật ra là gần một năm - và ấn bản lần thứ hai năm 1962 cuốn sách của ông về bệnh tâm thần (đặt tiêu đề lại là *Bệnh tâm thần và tâm lý học*) đã thể hiện những thay đổi nói trên. Ông loại bỏ hầu như mọi yếu tố Marxist, kể cả toàn bộ chương cuối với lập luận rằng lý thuyết phản xạ Pavlov là mấu chốt cho việc hiểu bệnh tâm thần, và bổ sung một chiều hướng lịch sử hoàn toàn mới dựa trên luận án tiến sĩ vừa công bố của ông, *Lịch sử bệnh điên*.

Thái độ sau đó của Foucault đối với chủ nghĩa Marx là hoàn toàn nước đôi. Ví dụ, *Trật tự của vạn vật* đưa ra tuyên bố gây sửng sốt rằng tư tưởng kinh tế của Marx thực chất không phải là nguyên bản hay có tính cách mạng, và những tranh cãi nó gây ra "không là gì hơn những cơn dông trong hồ bơi nông của trẻ em" (OT, 262). Nhưng khi bị xoáy vào điểm này trong một phỏng vấn về sau, ông giải thích rằng mình chỉ đang nói về tầm quan trọng của Marx đối với lĩnh vực chuyên biệt là kinh tế học, không phải về vai trò quan trọng không thể chất vấn của Marx trong lý thuyết xã hội ("Sur les façons d'écrire l'historie"** phỏng vấn với Raymond Bellour, DE I, 587). Khó

** Về cách viết lịch sử.

có thể tránh được kết luận rằng xuyên suốt các tác phẩm của mình, Foucault khá xem trọng chủ nghĩa Marx, nhưng rất sẵn sàng vặn vẹo những luận điểm của các nhà Marxist Pháp đương thời, đưa những nhận xét châm chọc về họ vào các cuốn sách và phỏng vấn của mình. Ví dụ, đối với lời quở trách rằng ông không trích nguyên văn của Marx ở những nơi thích hợp, ông nói dĩ nhiên có nhiều trường hợp ông đề cập rõ ràng tới Marx, nhưng lại không đưa ra các chú thích cuối trang để hướng dẫn những người không biết Marx đủ rõ để đọc chú thích (P/K, "Prison Talk", 52). Mặt khác, trong *Kỉ luật và trừng phạt*, Foucault khá thẳng thắn thừa nhận tầm quan trọng của công trình theo tư tưởng Marxist của Rusche và Kircheimer đối với lịch sử nhà tù của ông.

Phát biểu trực tiếp nhất của Foucault về thái độ của ông đối với chủ nghĩa Marx xảy ra trong một phỏng vấn với Paul Rabinov khoảng một tháng trước khi qua đời: "Tôi không phải là một người chống đối hay ủng hộ chủ nghĩa Marx; tôi chất vấn nó về những gì nó nói liên quan đến những kinh nghiệm hỏi các câu hỏi của nó" ("Luận chiến, chính trị, và vấn đề hoá", EW I, 115). Ở đây, Foucault đang xem chủ nghĩa Marx như một ví dụ về điều mà trong cuộc phỏng vấn này ông gọi là "chính trị học", có vẻ muốn nói tới một khuôn khổ lý thuyết tổng quát để bàn

luận những vấn đề thời sự. Quan điểm của ông là những khuôn khổ như vậy không bao giờ nên được đơn giản chấp nhận như một cơ sở thích đáng cho quyết định chính trị, mà nên được đối xử thuần túy như những phương sách, có thể (hoặc không) đưa ra các giải pháp khả thi cho những vấn đề chúng ta đối mặt. Ở đây, ông nêu ví dụ tiêu biểu là cuộc nổi loạn sinh viên năm 1968. Theo ông, cuộc nổi loạn đòi hỏi xem xét một tập hợp những câu hỏi - "về phụ nữ, về mối quan hệ giữa các giới tính, về y học, về môi trường, về các cộng đồng thiểu số, về sự phạm pháp" - mà trước giờ vốn không được bàn đến bởi những quan điểm chính trị đã có sẵn như là chủ nghĩa Marx. Nhưng đồng thời, ông lưu ý rằng các nhà hoạt động sinh viên dường như đã cho rằng chủ nghĩa Marx là phương tiện thích hợp để bàn luận những câu hỏi như vậy: "có một ham muốn viết lại tất cả những vấn đề này trong từ vựng của một lý thuyết ít nhiều bắt nguồn trực tiếp từ chủ nghĩa Marx". Nhưng, ông kết luận, chủ nghĩa Marx không thích hợp cho nhiệm vụ ấy: có một "tình trạng bất lực ngày càng rõ trong việc đương đầu với những vấn đề như vậy". Ở phương diện tích cực, chúng ta đã học được rằng những vấn đề chính trị nghiêm túc có thể được nêu ra độc lập với các học thuyết chính trị đã được chấp nhận ("chính trị học"), cho nên "hiện giờ có nhiều

câu hỏi được đặt ra cho chính trị học thay vì việc ghi lại hành động chất vấn vào khuôn khổ của một học thuyết chính trị" (EW I, 115).

Foucault khái quát quan điểm của mình trong một phân biệt chính trị giữa *luận chiến (polemics)* và *vấn đề hoá (problematizations)*. Luận chiến đến với các vấn đề chính trị bằng một khuôn khổ học thuyết tổng quát mà nó chấp nhận như cơ sở thích hợp duy nhất cho bàn luận. Bất kỳ ai không chấp nhận khuôn khổ ấy cũng bị đối xử như một kẻ phải bị bác bỏ, không phải như một đối tác cùng tìm kiếm giải pháp. Giống như những việc làm táo bạo song song trong tôn giáo (trừ tiệt ngoại đạo) và tư pháp (truy tố tội phạm), luận chiến "xác lập liên minh, tuyển thành viên, thống nhất các lợi ích hoặc ý kiến, đại diện một đảng; nó xem kẻ khác như kẻ thù, người ủng hộ những lợi ích đối lập, phải bị công kích cho tới khi kẻ thù này bị đánh bại" (EW I, 112). (Khó mà không nhớ lại cam kết trung thành với chủ nghĩa cộng sản của Sartre: "một người phản cộng sản là một con chuột... Tôi đã nguyền rủa giai cấp tư sản bằng một sự căm ghét đến chết mới thôi", "Merleau-Ponty", trong *Những tình huống*, 198.) Foucault bác bỏ luận chiến vì "làm cằn cỗi": "Đã có ai từng thấy một ý tưởng mới phát sinh từ luận chiến chưa?" Hơn nữa, "sẽ thật sự nguy hiểm khi khiến ai đó tin rằng có thể tiếp

cận sự thật bằng những con đường như vậy, qua đó công nhận giá trị, dù chỉ trong một hình thức tượng trưng, những hành xử chính trị thực tế có thể được đảm bảo bởi nó". Theo Foucault, những hậu quả tồi tệ nhất của thái độ luận chiến "vẫn còn lửng lơ", có lẽ vì không có người chiến thắng quyết định giữa những quan điểm gây chiến. Nhưng, ông nói, chúng ta biết điều gì xảy ra khi một bên có khả năng chiến thắng: "người ta chỉ việc nhìn vào những gì đã xảy ra trong các tranh luận ở Liên Xô cách đây không lâu xoay quanh ngôn ngữ học hay di truyền học" (EW I, 113).

Vấn đề hoá không phớt lờ những khuôn khổ học thuyết của các bàn cãi luận chiến - thứ xét cho cùng là một nguồn gốc chính cho suy nghĩ của chúng ta về các câu hỏi chính trị. Nhưng nó khởi đầu bằng những câu hỏi không nhất thiết nảy sinh từ bản thân các khuôn khổ ấy, mà từ "trải nghiệm" của chúng ta trong xã hội. Chúng ta có thể và nên đặt những câu hỏi này không chỉ cho khuôn khổ học thuyết ("chính trị học"), mà còn cho nhiều dạng khuôn khổ khác nhau, không mặc định rằng tất cả hay bất cứ cái nào trong chúng sẽ đưa ra câu trả lời thích đáng. Bàn luận chính trị nên được lèo lái bởi những vấn đề cụ thể dẫn tới các câu hỏi, không phải bởi những lý thuyết đã có sẵn với tuyên bố có khả năng giải đáp chúng.

Hình 5. Foucault tại một cuộc mít tinh phản kháng ở Berlin, tháng 1/1978

Foucault cũng làm rõ quan điểm của mình trong ngôn ngữ thực dụng của Richard Rorty* về "chúng ta" (sự đồng thuận nhóm) - đồng thời đáp lại một nghi ngại quan trọng đối với cách

---

* Richard Rorty (1931-2007), triết gia Mỹ.

tiếp cận chính trị của ông. Theo nhận xét của Foucault, Rorty đã chỉ ra rằng những phân tích chính trị của Foucault "không kêu gọi bất kỳ 'chúng ta' nào - trong những 'chúng ta' mà sự đồng thuận, giá trị hay truyền thống tạo thành khuôn khổ của một tư tưởng" (EW I, 114). Rorty lo rằng do không khởi đầu từ bất kỳ đồng thuận nào, Foucault đang lẫn lộn lĩnh vực diễn ngôn riêng và chung, tìm sự tán thành của công chúng cho các giá trị (ví dụ, sự theo đuổi những kinh nghiệm giới hạn) vốn chỉ thích hợp như một phần trong sự tự sinh của cá nhân, không phải như những chuẩn mực của một xã hội tự do. Lời đáp của Foucault là, trong thực tế, "chúng ta" là thiết yếu, nhưng như một kết quả, không phải như một giả định trước của bàn luận chính trị: "với tôi, có vẻ như 'chúng ta' không được ở trước câu hỏi, nó chỉ có thể là kết quả - và là kết quả nhất thiết mang tính nhất thời - của câu hỏi khi nó được đặt ra trong những ngôn từ mới mà một người dùng để phát biểu nó" (EW I, 114-15).

Đây là một lời đáp hiệu quả nhưng nó ngầm thừa nhận một điểm mấu chốt trong nghi ngại của Rorty. Những câu hỏi có trước và phát sinh ra sự đồng thuận chính trị dĩ nhiên cũng phải là những câu hỏi có thể được trình bày trong ngôn ngữ trần thế của diễn ngôn hàng ngày; nếu không, chúng thậm chí sẽ không là ứng viên cho



những câu trả lời được nhất trí sau này. Nhưng như thế có nghĩa là những kinh nghiệm giới hạn "không thể diễn đạt", bất kể vai trò của chúng trong cuộc sống riêng là gì, cũng không thể có một vị trí trong diễn đàn bàn luận chính trị công khai. Foucault có thể bác bỏ nhận định của Rorty rằng bàn luận chính trị phải bắt đầu từ sự đồng thuận quan trọng (chẳng hạn về tín điều chính trị tự do), nhưng ông cũng phải thừa nhận Rorty đúng về tính chất không dính dáng chính trị của những giá trị riêng không thể rút gọn hơn mà Foucault đặt rất nhiều chú trọng trong những tác phẩm mỹ học ban đầu của ông.

Nếu tranh luận chính trị không được đặt cơ sở trên khuôn khổ lý thuyết, câu hỏi công bằng là nó viện đến căn cứ xác thực nào. Dĩ nhiên, thường thì chúng ta không cần phải nêu những câu hỏi về sự biện minh tối cao cho các giá trị; những câu hỏi có thật như làm thế nào đạt được các mục tiêu nhất định được nêu bật trên một nền tảng những cam kết ngầm được chia sẻ chung. Trong các trường hợp như vậy, có thể nói rằng những vấn đề là sự cải cách thực dụng hơn là cuộc cách mạng nền tảng. Tuy nhiên, Foucault bác bỏ tính chất có thể phân chia giữa các câu hỏi cải cách (chuyển biến) trong một hệ thống đã ổn định và sự phê phán mang tính cách mạng hóa hệ thống ấy. Khi bàn luận với Didier Eribon

về việc bầu ra chính phủ xã hội chủ nghĩa của François Mitterand năm 1981, Foucault phản bác ý kiến của Eribon cho rằng sự đồng cảm của ông với những bước đi đầu tiên của chính thể mới có nghĩa là ông nghĩ rằng sẽ "có thể làm việc với chính phủ này" ("Vậy suy nghĩ có quan trọng không?", EW III, 455). Ông bác bỏ "thế tiến thoái lưỡng nan giữa thuận hay chống" và tiếp tục lập luận rằng thậm chí những công cuộc cải cách chủ nghĩa (bên trong một hệ thống) cũng đòi hỏi "sự phê phán (và phê phán căn bản)", vì bất kỳ cải cách nào xứng đáng với tên gọi ấy cũng phải chất vấn những phương pháp tư duy cho rằng nó là không thể. Do đó, chúng ta không thể chọn giữa "một tính chất cấp tiến không thể vươn tới" và "những nhượng bộ cần thiết với hiện thực". Đúng hơn, "công cuộc chuyển biến sâu sắc [cải cách] có thể được thực hiện trong bầu không khí cởi mở và luôn xáo động của một sự phê phán liên tục [có tính cách mạng]" (EW III, 457).

Nhưng luận điểm này càng nhấn mạnh câu hỏi cái gì làm cơ sở cho những phê phán căn bản đối với chính thể hiện thời, vì theo Foucault, sự phê phán ấy nên là một hằng số của đời sống chính trị, không chỉ của những khoảnh khắc đặc biệt của dấy động cách mạng. Chúng ta có thể phần nào hiểu được lời đáp của Foucault đối với câu hỏi bằng cách khảo sát bàn luận gây tranh

cãi của ông về cuộc cách mạng Iran, được ông thể hiện sự đồng tình sớm khiến nhiều người bối rối. Nhưng sự đồng tình của Foucault là với hành động nổi dậy cơ bản: "sự thôi thúc để một cá nhân riêng lẻ, một nhóm người, một thiểu số hoặc cả một dân tộc nói, 'Tôi sẽ không tuân theo nữa', và mạo hiểm sinh mạng của họ trước một chính quyền mà họ xem là bất công" ("Nổi dậy là vô ích?", EW III, 449). Một hành động như vậy theo ông là "không thể rút gọn hơn" và thậm chí một "lối thoát" khỏi "lịch sử và chuỗi lý lẽ dài của nó". Quyết định "thà mạo hiểm tính mạng hơn là sự chắc chắn của việc phải tuân thủ" là "điểm neo cuối cùng" của mọi khẳng định về quyền lợi, "vững chắc hơn và gần với kinh nghiệm hơn 'những quyền tự nhiên'" (EW III, 449).

Nhưng, nhân vật triết gia trong chúng ta sẽ hỏi, thân phận của ý chí nổi dậy này là gì? Chắc chắn là có một kiểu chân thực nào đó trong sự chấp nhận cái chết như cái giá có thể có của tự do, nhưng, như Foucault đặt vấn đề, "Nổi dậy là đúng, hay không đúng?" Ít nhất, trong bàn luận này, ông tránh trả lời: "Chúng ta hãy để ngỏ câu hỏi. Người ta nổi dậy; đó là một sự thật... Một vấn đề đạo đức? Có lẽ. Một vấn đề hiện thực, chắc chắn rồi." Tất cả những gì ông sẵn sàng nói là, chỉ thông qua sự nổi dậy như vậy, "tính chủ thể (không phải của những người vĩ đại mà của

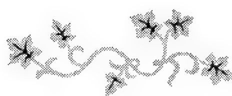
 

bất kỳ ai) được đưa vào lịch sử" (EW III, 452), khiến cuộc sống con người không chỉ là vấn đề tiến hóa sinh học mà thật sự là lịch sử, và trong vai trò một trí thức, cam kết của ông là "thể hiện sự tôn trọng khi một cái riêng tư nổi dậy không khoan nhượng ngay khi quyền lực xâm phạm cái phổ quát" (EW III, 453).

Câu trả lời không thật sự thỏa đáng, chúng ta có thể nói vậy, nhất là khi nhớ lại rằng cuộc nổi dậy ấy đã dẫn thẳng tới sự chuyên chế với những hình phạt tàn bạo. Foucault thừa nhận rằng ngay từ đầu, cuộc nổi dậy ấy đã chứa đựng những mầm mống của sự tàn bạo. Làm sao chúng ta có thể "tôn trọng" những cuộc nổi dậy mà chúng ta có mọi lý do để nghĩ là sẽ dẫn tới sự chuyên chế?

Ở những nơi khác, Foucault sử dụng phạm trù "không thể chịu đựng" để mô tả những thực tiễn hay tình huống là đối tượng hợp pháp của sự phản kháng hay nổi dậy. Điều này cho phép chúng ta phân biệt một số trường hợp nổi dậy là thích hợp về đạo đức (vì chúng chống lại những điều không thể chịu đựng) và những trường hợp khác là không. Sự "tôn trọng" của Foucault cho cuộc nổi dậy có thể phản ánh việc ông không thích đánh giá một tình huống đòi hỏi sự dấn thân hết mình mà ông không thể biết rõ từ bên trong. Có lẽ ông sẽ hành xử khác đi liên quan

đến những vận động trong văn hóa của chính ông, khi ông đủ khả năng đánh giá xem những gì mà cuộc nổi dậy chống lại có phải là không thể chịu đựng hay không. Nhưng chắc chắn một điều, ông sẽ thấy một đánh giá như vậy là cho sẵn và không thể rút gọn, không phải kết quả của việc áp dụng những phạm trù lý thuyết của một khuôn khổ chính trị hay đạo đức khác. Rốt cục, không thể có thẩm quyền nào khác ngoài sự đánh giá của những người trực tiếp trải qua tình huống.





Khảo cổ luận

Tôi không phải là một sử gia chuyên nghiệp; không ai hoàn hảo.

Foucault thường được xem như một triết gia, nhà lý luận xã hội hoặc nhà phê bình văn hóa, nhưng thực ra hầu hết các cuốn sách của ông là lịch sử, từ *Lịch sử bệnh điên* đến *Lịch sử tính dục*; và khi Collège de France hỏi về chức danh giáo sư của ông, lựa chọn của ông là "giáo sư lịch sử các hệ tư tưởng". Dẫu vậy, ông thấy tác phẩm lịch sử của mình rất khác với tác phẩm chuẩn mực trong lịch sử tư tưởng, và mô tả nó bằng những thuật ngữ đặc biệt, ban đầu là "khảo cổ luận" tư tưởng, sau này là "phả hệ".

Ý tưởng của Foucault về một khảo cổ luận tư tưởng có liên quan mật thiết đến ý tưởng văn

học hiện đại chủ nghĩa: ngôn ngữ tự thân nó là một nguồn gốc của tư tưởng, không đơn thuần là công cụ diễn đạt ý tưởng của người sử dụng nó. Nhưng ở đây, ý đồ không phải là thông qua sự vượt ngưỡng hay thoái lui để mở ra một hiện trường cho ngôn ngữ tự "nói". Đúng hơn, Foucault bắt đầu với thực tế rằng ở bất kỳ thời điểm nào trong bất kỳ lĩnh vực nào, luôn có những ràng buộc đáng kể đối với khả năng suy nghĩ của mọi người. Dĩ nhiên, luôn có những ràng buộc hình thức về ngữ pháp và logic làm cho những trình bày nhất định bị loại ra vì sai ngữ pháp (vô nghĩa) hoặc bất hợp lý (tự mâu thuẫn). Nhưng điều nhà khảo cổ luận tư tưởng quan tâm là vào một tập hợp ràng buộc khác khiến người ta đã "không suy nghĩ được" trong nhiều thế kỷ, ví dụ các thiên thể có thể vận động không theo vòng tròn hoặc được làm bằng chất liệu như trái đất. Những ràng buộc ấy có vẻ ngớ ngẩn với chúng ta: sao họ không thể thấy rằng những điều như vậy ít nhất cũng có khả năng xảy ra? Nhưng ý tưởng của Foucault là, mọi phương thức tư duy đều bao hàm những quy tắc ngầm (thậm chí có thể không trình bày được bởi những phương thức tuân theo chúng) làm cho phạm vi tư duy bị thu hẹp thấy rõ. Nếu khám phá ra những quy tắc này, chúng ta sẽ có khả năng thấy một ràng buộc bề ngoài tưởng tùy tiện thật ra hoàn toàn có

ý nghĩa trong khuôn khổ được định ra bởi những quy tắc ấy. Hơn nữa, ông gợi ý rằng chính suy nghĩ của chúng ta cũng bị chi phối bởi những quy tắc như vậy, nên từ điểm nhìn thuận lợi của tương lai, nó trông sẽ khá tùy tiện giống như quá khứ đã có vẻ tùy tiện với chúng ta.

Theo Foucault, việc phân tích đến mức độ thấy được cái gì nằm ngoài sự kiểm soát của những cá nhân thực hiện suy nghĩ trong một thời kỳ nhất định là điều mấu chốt để hiểu được những ràng buộc giới hạn sự suy nghĩ của mọi người. Vì vậy, "lịch sử tư tưởng" - với ý nghĩa là những gì diễn ra có ý thức trong tâm trí nhà khoa học, triết gia hay những thành phần tương tự - không quan trọng bằng những cấu trúc bên dưới tạo ra ngữ cảnh cho tư duy của họ. Chẳng hạn, chúng ta không quan tâm đến Hume hay Darwin* bằng cái gì đã khiến Hume hay Darwin suy nghĩ như vậy. Đây là nguồn gốc dẫn tới sự "ngoại biên hóa** chủ thể" nổi tiếng của Foucault. Không phải ông phủ nhận sự tồn tại có thật hay thậm chí tầm quan trọng đạo đức tối cao của ý thức cá nhân. Nhưng ông nghĩ cá nhân hoạt động trong một môi trường khái niệm khiến

---

* David Hume (1711-1776), triết gia Scotland.
Charles Darwin (1809-1882), nhà tự nhiên học Anh.

** *marginalization*: cho là thứ yếu, không quan trọng.

họ bị định đoạt và giới hạn theo những cách họ không thể nhận ra.

Ngoài khảo cổ học, hai ẩn dụ có vẻ hợp lý khác cho sự nghiệp trí tuệ mới của Foucault là địa chất học và phân tâm học. Sartre đã gợi ý về sự tương tự với địa chất, và bản thân Foucault sử dụng nó khi ông nói về "các lớp trầm tích" (AK, 3) được khám phá bởi kiểu tiếp cận lịch sử mà ông đề xuất. Nhưng ẩn dụ này gợi lên ấn tượng sai lầm rằng giống như nhà địa chất học, chúng ta thật sự tới được và "tự mình thấy" những cấu trúc bên dưới của tư duy, trong khi tất cả những gì chúng ta tiếp cận được là hiệu ứng bề mặt (những ứng dụng cụ thể của ngôn ngữ) để từ đó, chúng ta phải bằng cách nào đó suy ra những gì nằm bên dưới. Ẩn dụ phân tâm học là thứ mà bản thân Foucault nhấn mạnh, và nó trình bày đúng đắn những cấu trúc bên dưới như một phần của vô thức, và chỉ được khám phá thông qua phân tích những biến cố ngôn ngữ học mà chúng ta ý thức được. Nhưng, khác với phân tâm học, lịch sử của Foucault không có tính thông diễn (hermeneutic). Nói cách khác, nó không cố *diễn giải* những gì chúng ta nghe và đọc để tìm kiếm ý nghĩa sâu xa hơn. Nó xử lý nguyên bản nhưng không đối xử với chúng như tư liệu mà như tượng đài, giống như cách của một nhà khảo cổ học (AK, 7). Nói cách khác, nhà

khảo cổ luận tri thức không hỏi *Những suy niệm (Meditations)* của Descartes nghĩa là gì (nói cách khác, Descartes* đang cố gắng diễn đạt những ý tưởng gì trong chúng). Đúng hơn, họ sử dụng những gì Descartes đã viết - và nhiều tác giả khác dù nổi tiếng hay không, nhưng cùng thời kỳ ấy - để có manh mối về cấu trúc tổng quát của hệ thống mà họ dùng để suy nghĩ và viết. Để khơi gợi sự tương tự với khảo cổ học một lần nữa, mối quan tâm không phải ở đối tượng cụ thể (bản văn) được nghiên cứu, mà ở sự định dạng nói chung của địa điểm mà nó được khai quật.

Giống như các nhà tiên phong của chủ nghĩa hiện đại nhắm đến việc viết không có tác giả, khảo cổ luận của Foucault nhắm đến lịch sử không có chủ thể cá nhân. Ngược với ý kiến thường được đưa ra, điều này không có nghĩa là loại bỏ hoàn toàn chủ thể khỏi lịch sử; xét cho cùng, Foucault đang nói về lịch sử *của chúng ta*. Nhưng khảo cổ luận nhấn mạnh rằng sân khấu để chúng ta diễn lịch sử của mình - cũng như phần lớn kịch bản - được xác lập độc lập với suy nghĩ và hành động của chúng ta. Điều này làm nó tách khỏi lịch sử quy ước, loại lịch sử kể về những chủ thể cá nhân di chuyển qua thời gian. Cụ thể, lịch sử tư tưởng chuẩn kể về quá trình các triết gia,

---

* René Descartes (1596-1650), triết gia Pháp.



khoa học gia và các nhà tư tưởng khác triển khai và truyền cho người kế nhiệm họ những khái niệm và lý thuyết mấu chốt. Foucault không loại trừ những giải thích "tập trung vào chủ thể" như vậy, nhưng ông chỉ ra rằng chúng dễ bị những bóp méo đặc trưng. Chúng xem lịch sử như một câu chuyện, một thể văn tường thuật, vì được kể từ lập trường kinh nghiệm của một hoặc vài người nên có tính liên tục và hướng đích của ý thức. Lịch sử do vậy trở thành một truyện kể, cốt truyện được thống nhất bởi những quan tâm của con người và dẫn tới một kết luận có ý nghĩa với cái nhìn của con người. Sự tường thuật như vậy có một giá trị bề mặt, nhưng nó bỏ qua một điều: sự liên tục và có mục đích thấy rõ của lịch sử bao nhiêu phần là do nhận định sai lầm rằng lịch sử loài người chủ yếu được lèo lái bởi kinh nghiệm và kế hoạch của những ý thức sống qua lịch sử ấy. Khảo cổ luận đưa vào những nhân tố ngoài ý thức, và là những nhân tố có thể gây ấn tượng sai lầm về tính liên tục và có phương hướng mà chúng ta gán cho cuộc sống.

Để minh họa luận điểm của Foucault, hãy xét những diễn giải lịch sử "kiểu Whiggish" bị lạm dụng nhiều, giải thích về sự phát triển dần dần tới vinh quang hiện tại của chúng ta* (Thuật

* Quan điểm cho rằng lịch sử đi theo một đường hướng diễn

ngữ "Whiggish" nói tới hệ tư tưởng của Đảng Whig và tràn ngập trong tác phẩm *Lịch sử nước Anh* nổi tiếng của Lord Macaulay). Trong khi các sử gia thế kỷ 20 chê bai những ngây ngô của việc cho rằng quá khứ nên được nhìn nhận như một sự phát triển liên tục về phía chúng ta, xem đó như mục đích hiển nhiên của nó, lựa chọn của họ thường lại là kể câu chuyện về một thời quá khứ dựa vào những quan niệm và quan tâm của chính nó - một thể văn tường thuật kiểu "hồi-đó-nó-có-vẻ-như-thế-nào-với-họ". Nhưng lấy thí dụ, tại sao cách nhìn của những người thời Elizabeth về lịch sử của họ nên được ưu ái hơn cách nhìn của Lord Macaulay, và tại sao một trong hai cách nhìn ấy nên được ưu ái hơn những yếu tố sinh học, thời tiết hay địa lý, trong khi chúng có thể đã ảnh hưởng lên lịch sử hơn nhiều so với bất cứ cái gì mà những người thời Elizabeth suy nghĩ? Cách tiếp cận này quả thật đã chứng tỏ rất hữu hiệu cho trường phái chép sử *Annales* của Pháp (tên được đặt theo tạp chí của nó) mà Foucault trích dẫn rất tích cực ở phần mở đầu *Khảo cổ luận tri thức*, trong đó ông suy ngẫm về những nỗ lực của chính mình nhằm mở rộng phương pháp luận Annales sang lịch sử tư tưởng.

---

tiến và cải thiện không tránh khỏi, và đánh giá quá khứ theo ánh sáng của hiện tại.

Chúng ta có thể phản đối rằng sự mở rộng như vậy là không phù hợp vì rõ ràng, những gì người thời Elizabeth nghĩ có tính quyết định đối với lịch sử tư duy của họ. Nhưng Foucault đang chất vấn chính điều được cho là chuyện cố nhiên ấy. Nhà khảo cổ đề xuất rằng phần nhiều những gì "người thời Elizabeth suy nghĩ" - theo nghĩa thông thường là "họ nhận thức được những tư tưởng nào" - có thể đã là kết quả khá xa của những yếu tố hoàn toàn nằm ngoài ý thức của họ. Mặt khác, Foucault không phải đang theo đuổi công cuộc giải thích các tư tưởng bằng những lực xã hội hoặc kinh tế bên ngoài theo cách của chủ nghĩa Marx hay những hình thức khác của chủ nghĩa duy vật lịch sử. Đúng hơn, dự định của ông là đưa ra một giải trình *bên trong* về tư duy của con người, nhưng không nhận một địa vị đặc quyền cho nội dung ý thức của tư duy ấy - tư duy nhưng không có một vai trò đặc quyền cho người tư duy, tương tự như viết mà không có một vai trò đặc quyền cho người viết. Và, giống như trong trường hợp văn chương hiện đại chủ nghĩa, mấu chốt cho ý đồ này là ngôn ngữ, được quan niệm như một cấu trúc độc lập với người sử dụng nó. Điều này gợi ý một sự tương tự khác hữu ích cho việc hiểu công cuộc của Foucault - nó giống

như ngôn ngữ học của Chomsky*, cố phát lộ "cấu trúc tầng sâu" trong ngôn ngữ của chúng ta. Nhưng Foucault không quan tâm đến những cấu trúc hình thức (cú pháp hay ngữ nghĩa) mà đến những thứ ràng buộc nội dung thực của những gì được nói và nghĩ.

Ý niệm "ràng buộc" tư duy gợi lên một ví dụ cuối cùng về bộ môn tương tự với khảo cổ luận tri thức: nỗ lực xác định "những điều kiện khả hữu" (*conditions of possibility*) của quan niệm và kinh nghiệm, đặc trưng cho rất nhiều triết học từ thời Kant**. Kant gọi những điều kiện này là "tiên nghiệm" vì chúng không phải do kinh nghiệm (nghĩa là, do lịch sử ngẫu nhiên của đời người) hay siêu nghiệm (nghĩa là, do những ràng buộc tất yếu áp đặt lên chúng ta từ bên ngoài). Đúng hơn, do tình cảnh của chúng ta như những người biết hữu hạn, chúng là những điều kiện cần để chúng ta có khả năng có một trải nghiệm nào đó về một thế giới. Theo quan điểm của Kant, ví dụ về những điều kiện tiên nghiệm cho tính khả hữu của kinh nghiệm là chúng ta trải nghiệm sự vật như thể tồn tại trong không gian và thời gian, như những thực thể vật chất tuân theo quy luật nhân quả. Vì những điều kiện ấy có trước

---

* Noam Chomsky (1928-), nhà ngôn ngữ học Mỹ.

** Immanuel Kant (1724-1804), triết gia Đức.

kinh nghiệm, Kant gọi chúng là "*a priori*" (tiên nghiệm, đối lập với những sự thật "*a posteriori*" [hậu nghiệm] bắt nguồn từ kinh nghiệm của chúng ta).

Đôi khi, Foucault mô tả công cuộc khảo cổ luận của mình bằng ngôn ngữ Kant, nói rằng nó tìm những "điều kiện khả hữu" cho tư duy trong một thời kỳ nhất định (OT, xxii). Nhưng đối với Kant, những điều kiện như vậy là những ràng buộc tất yếu và có thể áp dụng phổ quát lên mọi kinh nghiệm khả thể, trong khi đối với Foucault, chúng tùy thuộc vào hoàn cảnh lịch sử cụ thể, và thay đổi qua thời gian cũng như lĩnh vực kiến thức. Khái niệm loài bất biến là một điều kiện cần thiết cho kiến thức về sự sống trong thế kỷ 18, không phải thế kỷ 20. Hệ quả là theo Foucault, khảo cổ luận chỉ dẫn tới "những tiên nghiệm lịch sử" được tương đối hóa, không phải những chân lý tiên nghiệm tuyệt đối và không phụ thuộc thời gian mà Kant tuyên bố đã khám phá. Khác biệt này rất sâu sắc, bởi những tuyên bố của Kant về tính tất yếu phổ quát đòi hỏi công trình tiên nghiệm của ông cầu viện đến các phương pháp nằm ngoài những nghiên cứu dựa vào kinh nghiệm như là khoa học tự nhiên và lịch sử; chúng đòi hỏi một phương pháp riêng trong triết học về lập luận tiên nghiệm. Foucault có thể sử dụng thuật ngữ của Kant, nhưng công

trình của ông không đi tìm sự thật nào ngoài những sự thật có sẵn cho các phương pháp viết sử dựa vào kinh nghiệm.

Khảo cổ luận của Foucault dẫn tới một số thách thức nổi bật đối với những ý tưởng nhận được từ lịch sử khoa học. Ví dụ, người ta thường cho rằng Lamarck đã dự đoán trước những quan điểm tiến hóa của Darwin, trong khi Cuvier liên tục phản đối tư tưởng cho rằng các loài xuất hiện thông qua những thay đổi dần dần theo thời gian. Trong *Trật tự của vạn vật*, Foucault đồng ý rằng Lamarck* nói về các loài thay đổi qua thời gian (thông qua sự kế thừa những đặc điểm có được), trong khi thuyết của Cuvier** khẳng định các loài được cố định một cách dứt khoát. Nhưng ông cho rằng những ý kiến mâu thuẫn này che phủ một sự phân chia nền tảng hơn. Lamarck làm việc trong một khuôn khổ khảo cổ tổng quát (một "tri thức" *[episteme]* theo thuật ngữ của Foucault) liên quan đến "Thời đại Cổ điển" (đại ý là châu Âu, đặc biệt là Pháp từ 1650 đến 1800). Theo phân tích của Foucault, trong quan điểm của tri thức cổ điển về tự nhiên không có một vai trò thiết yếu cho thời gian. Mọi loại sự sống có thể có được ấn định trước, hoàn toàn độc lập

* Jean-Baptist Lamarck (1744-1829), nhà tự nhiên học Pháp.

** Georges Cuvier (1769-1832), nhà tự nhiên học Pháp.

với những phát triển lịch sử và có thể được diễn đạt trọn vẹn trong những bảng *giống (genera)* và *loài (species)* không phụ thuộc thời gian. Việc hiện thực hóa các *giống* và *loài* theo thời gian không đòi hỏi thực hiện tất cả các khả năng cùng một lúc, nhưng thứ tự xuất hiện của chúng sẽ phải được tuân thủ chặt chẽ với những điều kiện không phụ thuộc thời gian mà các bảng *giống* và *loài* đã xác định. Lamarck mặc nhiên thừa nhận một quá trình hiện thực hóa liên tiếp như vậy, nhưng đã không (và không thể) biết rằng có những nguyên nhân lịch sử gây ra những khác biệt về loài mà ở những thời điểm khác nhau mới xuất hiện.

Cuvier đã tuyên bố rằng thật sự mọi loài đã tồn tại từ đầu, do vậy không phải do những nguyên nhân lịch sử tạo ra. Nhưng khác với Lamarck, ông đã làm việc trong tri thức hiện đại (có ảnh hưởng lớn khoảng từ năm 1800). Trái ngược rõ nét với tri thức cổ điển, tri thức hiện đại xem những dạng sống về cơ bản là những thực thể lịch sử, vì vậy cho phép khả năng chúng đã hình thành thông qua những nguyên nhân lịch sử, tiến hóa. Do vậy, Cuvier mâu thuẫn với Darwin chỉ ở mức độ bề mặt của những gì thực tế đã xảy ra. Lamarck tuy cũng tán thành những công thức bằng lời lẽ tương tự như của Darwin, nhưng bất đồng ở một mức độ sâu hơn về ý nghĩa

của loài. Từ giữa thế kỷ 18 đến giữa thế kỷ 19, đã xảy ra một sự chia cắt căn bản trong quan niệm châu Âu về sự sống: Lamarck ở một phía của phân chia này, Cuvier và Darwin ở phía kia. Lịch sử tư tưởng chuẩn quên mất điểm mấu chốt ấy vì nó chỉ chú tâm tới lý thuyết của các nhà tư tưởng riêng lẻ, phớt lờ những khuôn khổ khảo cổ nền tảng cần thiết để nắm bắt ý nghĩa rốt ráo của họ.

Trong *Khảo cổ luận tri thức*, Foucault cung cấp một trình bày chi tiết về khảo cổ luận như một phương pháp viết sử, nhưng trước đó, phương pháp được triển khai dần dần trong ba tác phẩm lịch sử viết trong những năm 1960: *Lịch sử bệnh điên*, *Sự ra đời của bệnh viện*, và *Trật tự của vạn vật*. Vì nó được tạo ra trong nỗ lực xử lý những vấn đề lịch sử cụ thể, nên tốt hơn hết nên được đánh giá bằng những kết quả lịch sử của nó thay vì tính thuyết phục như một lý thuyết nhận thức luận tổng quát. Và đã có những đánh giá rất gắt gao bởi các sử gia hàn lâm. Ví dụ, Andrew Scull tán thành điều mà ông nhận xét đúng đắn là "lời phán quyết của hầu hết các chuyên gia người Mỹ gốc Anh: nó [*Lịch sử bệnh điên*] là một bài thơ văn xuôi đầy kích thích và gây kinh ngạc, nhưng dựa trên những nền móng học thuật dễ lung lay nhất và mắc nhiều sai lầm về dữ kiện và diễn giải."

Hình 6. Georges Cuvier khảo sát hóa thạch động vật, phỏng theo một họa phẩm gốc của Chartran



Để minh họa những vấn đề mà các sử gia đã có với khảo cổ luận của Foucault, chúng ta hãy nhìn vào một trong những tuyên bố chủ chốt của ông trong *Lịch sử bệnh điên*: giữa thế kỷ 17, việc thực hiện sự giam hãm (cô lập người điên khỏi dân chúng nói chung trong những nhà giam đặc biệt) đã có tầm quan trọng trung tâm và về cơ bản có liên quan tới quan điểm nền tảng của Thời đại Cổ điển về bệnh điên như một sự loại bỏ lý tính, khiến người điên không có chỗ trong xã hội duy lý. Roy Porter, người đến tận khi qua đời năm 2002 vẫn là sử gia hàng đầu về bệnh điên ở thế giới nói tiếng Anh, đã lưu ý rằng các nghiên cứu điều trị bệnh điên ở những vùng cụ thể của Anh cho thấy "người mất trí thường lảng vảng tự do, trách nhiệm về gia đình họ thuộc sự trông nom của giáo khu". Dù một số người điên bị giam giữ nhưng con số khá nhỏ: có lẽ chỉ khoảng 5.000 và chắc chắn không quá 10.000 cho đến đầu thế kỷ 19. Theo ý kiến của Porter, sự giam giữ là hiện tượng của thế kỷ 19 nhiều hơn; trong Thời đại Cổ điển, "việc thực hiện sự cô lập người điên đã tăng từ từ, cục bộ và từng phần" ("Cuộc đại giam hãm của Foucault", 48).

Nhưng lưu ý là phê phán của Porter chỉ dựa trên kiểu niềm tin và hành động riêng lẻ, trong khi đây hoàn toàn không phải quan tâm chính cho khảo cổ luận Foucault. Không phải Foucault

đang đưa ra những khái quát hóa dựa vào kinh nghiệm về những gì mà con người ở các quốc gia khác nhau nghĩ hay làm; ông đang cố tạo dựng phương thức tư duy tổng quát (tri thức) nằm sau điều rõ ràng là một phạm vi niềm tin và tập quán rất đa dạng. Đúng là một tri thức phải được phản ánh trong những niềm tin và hành động thực tiễn của những người mà tư tưởng bị ràng buộc bởi nó. Nhưng không có sự tương ứng đơn giản nào giữa một cấu trúc tư tưởng tổng quát và những niềm tin và hành động cụ thể. Khi nhà phân tích tâm lý của tôi bảo tôi rằng trong vô thức tôi ghét phụ nữ, ý kiến ấy không bị bác bỏ bởi lời xác nhận thành thật của tôi là tôi gọi cho mẹ hàng tuần và không bao giờ quên kỷ niệm ngày cưới của mình. Điều có thể vẫn đúng là tôi có một oán hận sâu xa đối với phụ nữ, và nó chỉ lộ ra trong những trường hợp tiêu biểu nhất định của hành vi.

Tương tự, sự giam hãm - bất chấp các chi tiết về mức độ ở những vùng khác nhau tại những thời điểm khác nhau - có thể nói lên một cách tư duy cổ điển đặc thù về bệnh điên. Như thế không có nghĩa là nhận định của Foucault không thể bị chứng minh là sai. Nhưng nó cần được kiểm chứng như một giả thuyết diễn giải tổng quát; nói cách khác, được đánh giá bởi tính hiệu quả trong việc hiểu ý nghĩa nói chung của một lượng

dữ liệu lớn và gợi ra những đường hướng khảo cứu mới. Nó không nên được phán xét như một khái quát hóa dựa vào kinh nghiệm - giống như "mọi con quạ đều có màu đen" - khiến cho một phản ví dụ duy nhất là đủ để bác bỏ.

Cuối cùng, chúng ta có thể hỏi khảo cổ luận có mối liên hệ gì với định hướng chính trị trong tác phẩm của Foucault, điều đã bàn ở chương trước. Có vẻ như khảo cổ luận, với sự chú trọng vào cấu trúc ngôn ngữ trừu tượng, có thể ít có liên quan đến những thực tế của quyền lực chính trị, điều phải thừa nhận là chỉ đến những năm 1970 mới trở thành một chủ đề rõ ràng trong tác phẩm của Foucault, khi ông triển khai phương pháp phả hệ của mình. Nhưng khảo cổ luận không phải là không có hiệu lực chính trị (và đạo đức) của nó. Hiệu lực này nảy sinh từ khả năng nó trình bày với chúng ta những phương thức tư duy thay thế nhau, thách thức tính cần thiết mà chúng ta thấy trong những phương thức tư duy của chính mình. Ở đây, điều quan trọng là những phân tích khảo cổ luận của Foucault không bao giờ là của những văn hóa hoàn toàn xa lạ với chúng ta. Ông bắt đầu *Trật tự của vạn vật* bằng trích dẫn nổi tiếng của Borges về một sự phân loại lấy từ một "bách khoa thư Trung Hoa" huyền bí về những kiểu thú vật ("thuộc về hoàng đế", "được ướp thơm",... "chó đi lạc", "được



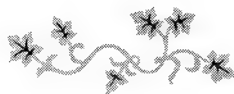
gộp trong phân loại hiện thời", ... "những con không đếm xuể", ... "những con từ xa trông như ruồi"). Trích dẫn này tiêu biểu cho phản ứng của chúng ta khi khảo cổ luận bày ra trước chúng ta một phương thức tư duy nền tảng khác biệt rõ nét: "tính chất hoàn toàn bất khả thi của loại tư duy đó" (OT, xv). Tuy nhiên, dù khảo cổ luận của Foucault phô bày những bất khả thi ấy, chúng được rút ra không phải từ khoảng cách không thể tiếp cận của xứ sở Trung Hoa, mà từ quá khứ tương đối gần đây của văn hóa phương Tây: châu Âu từ thế kỷ 16 cho tới thế kỷ 18.

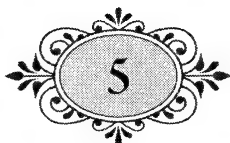
Như vậy, khảo cổ luận cho chúng ta thấy những phương thức tư duy có vẻ "bất khả thi" nhưng thực ra vẫn rất khả thi cho các tổ tiên trí thức không quá xa của chúng ta. Ví dụ, chúng ta tin rằng ngoài việc nghĩ chứng điên là "bệnh tâm thần" thì không có giải pháp thay thế hợp lý nào khác, nhưng khảo cổ luận của Foucault cho thấy chỉ hơn 200 năm về trước, những người như Descartes và Leibniz* - "cha đẻ" của thế giới khoa học hiện đại - đã nghĩ về chứng điên theo cách hoàn toàn khác. Một bằng cớ như vậy có tác dụng gây mất ổn định ngầm, gợi ý rằng khuôn khổ ẩn dưới những quan niệm và niềm tin của chúng ta có thể không có tính chất không tránh

* Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), triết gia Đức.



khỏi mà chúng ta tình cờ gán cho nó. Khi những quan niệm này nằm ở cơ sở của những tập quán mang nặng tính chính trị và đạo đức (như là sự chữa trị cho người mất trí, hệ thống hành nghề y khoa, những khoa học xã hội hiện đại của chúng ta - lần lượt là chủ đề của ba nghiên cứu khảo cổ luận của Foucault), rõ ràng khi ấy khảo cổ luận không chỉ là một mô tả trung lập về những trừu tượng ngôn ngữ.





Phả hệ

Đơn giản, tôi là người theo Nietzsche.

Vì trong cách dùng của Foucault, thuật ngữ phả hệ *(genealogy)* công bố sự liên hệ của ông với Nietzsche, ngay từ đầu chúng ta nên biết Foucault hàm ý gì khi nói "người theo Nietzsche."

> Tôi mệt với những người nghiên cứu [Nietzsche] chỉ để tạo ra cùng kiểu bình luận như được viết về Hegel hay Mallarmé. Riêng tôi, tôi thích lợi dụng những tác giả tôi ưa chuộng hơn. Đối với một tư tưởng như của Nietzsche, sự kính trọng có giá trị duy nhất chính là sử dụng nó, bóp méo nó, làm cho nó rên rỉ và phản đối. Rồi nếu các nhà bình luận có nói tôi trung thành hay không

trung thành với Nietzsche, điều đó tuyệt đối không quan trọng.

(P/K, "Nói chuyện về nhà tù", 53-4)

Bất chấp phát biểu rõ rệt này, các nhà bình luận về Foucault nhìn chung đã cho rằng quan niệm của ông về phả hệ rất giống như của Nietzsche. Đặc biệt, sự phân tích nguyên văn chặt chẽ của Foucault về quan niệm của Nietzsche trong "Nietzsche, Phả hệ, Lịch sử" ("Nietzsche, Genealogy, History") là một diễn đạt dứt khoát cho quan điểm của riêng ông về phả hệ là gì ở góc độ một phương pháp luận lịch sử.

Nhưng tiểu luận này được viết cho một tác phẩm tưởng nhớ Jean Hyppolite, thầy của Foucault ở École Normale, mang một vẻ nhún nhường tao nhã và có sắc thái như một *explication de texte** tỉ mỉ, thuộc loại mà Foucault chắc chắn thường viết cho người thầy cũ của mình. Tiểu luận thận trọng tổng kết quan điểm của Nietzsche về phả hệ nhưng hiếm khi bình luận bằng giọng riêng của Foucault về giá trị của quan điểm. Vì lý do này, chúng ta không thể đơn giản cho rằng bản thân Foucault tán thành mọi trình bày của tiểu luận này - dù nhiều nhà phê

---

* Phương pháp phê bình văn học bao hàm sự phân tích chi tiết từng bộ phận của văn bản.

bình và bình luận cho là vậy. Ở một số phương diện, rõ ràng lập trường Foucault đưa ra không phải là của riêng ông. Ví dụ, ông sẽ không đồng ý khi Nietzsche thường xuyên đề cập những cảm giác và ý định của chủ thể (những ganh đua của học giả, những phát minh của giai cấp thống trị, "Nietzsche, Phả hệ, Lịch sử", EW II, 371) như các động cơ chính của lịch sử tư tưởng; ông cũng không đồng ý với nhận định của Nietzsche rằng sự thoái hóa của thế kỷ 19 là do hòa trộn chủng tộc (EW II, 384).

Hơn nữa, và vấn đề này tôi sẽ lập luận sau, sẽ luôn luôn rủi ro khi xem những lý thuyết hóa tổng quát của Foucault - về phương pháp lịch sử hay bất cứ thứ gì khác - còn hơn là những công cụ cho một mục đích cụ thể. Trong trường hợp nào đi nữa, không có cái gì giống hệt về phả hệ với sự phân tích hồi tưởng chi tiết mang tính phương pháp luận như được đưa ra trong *Khảo cổ luận tri thức*. Vì vậy, điều đặc biệt nên làm là tiếp cận phả hệ chủ yếu thông qua tập quán lịch sử của Foucault thay vì những tuyên bố phương pháp luận rải rác và không phải luôn luôn nhất quán của ông. Với cách tiếp cận này, điều đầu tiên chúng ta để ý là trong các tác phẩm của Foucault chỉ có một ứng dụng rõ ràng và được duy trì liên tục của phương pháp phả hệ: tác phẩm lịch sử của ông về nhà tù, *Kỉ luật và trừng*

phạt. Tập đầu tiên của *Lịch sử tính dục* thường được nêu ra như một nghiên cứu phả hệ khác, nhưng chúng ta cần nhớ rằng đây chẳng qua là một dẫn nhập tổng quát vào một loạt nghiên cứu phả hệ chi tiết nhưng chưa bao giờ được viết ra; bản thân nó chỉ đưa ra vài phác họa về dáng vẻ có thể có của những nghiên cứu đầy đủ ấy. Đôi lúc, Foucault cũng đề cập tới hai cuốn sách cuối cùng của ông về tính dục cổ đại như là phả hệ học, nhưng như chúng ta sẽ thấy, nó cũng chỉ như vậy ở một ý nghĩa giảm đi rất nhiều, liên quan đến nội dung đạo đức hơn là phương thức phân tích lịch sử của chúng.

Vậy, phương pháp luận lịch sử của *Kỉ luật và trừng phạt* là gì? Điều đầu tiên chúng ta nên để ý là phương pháp luận này vẫn có tính khảo cổ đến một mức độ quan trọng. Ví dụ, Foucault trình bày kỹ thuật trừng phạt rất hiện đại là bỏ tù dựa vào bốn phạm trù chính của phân tích khảo cổ luận mà ông đã phân biệt trong *Khảo cổ luận tri thức*. Việc bỏ tù làm cho kẻ phạm tội thành một loại đối tượng mới, được đặc tả bởi các *khái niệm* đặc biệt cho tính cách tội phạm; hơn nữa, nó phân biệt những *loại thẩm quyền* khác nhau (thẩm quyền của quan tòa, của hội đồng xét tạm tha, của nhà tội phạm học) và những đường hướng hành động chiến lược thay thế nhau (ví dụ, những cách khác nhau để sử dụng

biệt giam và cách đối xử với tù nhân). Tuy nhiên, bốn phạm trù khảo cổ luận chủ chốt ở đây được áp dụng không chỉ cho ngôn ngữ mà cả những thực hành vượt ra ngoài diễn đạt ngôn ngữ đơn thuần để tạo ra những thay đổi vật lý ở đối tượng của chúng. Do đó, *Kỉ luật và trừng phạt* có liên quan không chỉ tới ngôn ngữ chúng ta dùng để biết thế giới (được phân tích bởi khảo cổ luận), mà tới quyền lực làm thay đổi thế giới ấy.

Tuy khảo cổ luận rất có khả năng mô tả hệ thống quan niệm làm nền tảng cho một tập quán, dù là ngôn ngữ hay không, nó không phù hợp để mô tả những tác dụng của một tập quán. Nó là một phương thức phân tích có cấu trúc, đồng đại, không phải là một phương pháp nhân quả, lịch đại. Foucault bàn về hạn chế này trong Lời nói đầu cho bản dịch tiếng Anh *Trật tự của vạn vật*, tại đó ông lưu ý rằng ông đã tự hạn chế vào việc *mô tả* các hệ tư tưởng, không cố gắng *giải thích* những thay đổi từ hệ này sang hệ khác. “Những giải thích truyền thống - như tinh thần của thời đại, ảnh hưởng công nghệ hay xã hội đủ thể loại - đa phần gây cho tôi ấn tượng có ma lực hơn là có hiệu quả”. Tuy nhiên, đến khi ấy, Foucault không có giải thích thay thế nào khác để đưa ra, vì vậy nghĩ “sẽ là không khôn ngoan... khi thúc ép một giải pháp mà tôi thừa nhận là cảm thấy mình không có

khả năng đưa ra". "Hệ quả là", ông nói, "tôi gác vấn đề nguyên nhân sang một bên; thay vào đó, tôi chọn giới hạn bản thân vào việc mô tả những chuyển biến, nghĩ rằng đó sẽ là một bước không thể thiếu nếu một ngày nào đó, một lý thuyết về sự thay đổi khoa học và tính nhân quả nhận thức luận sẽ được tạo ra" (OT, xiii).

Đến khi viết *Kỉ luật và trừng phạt*, Foucault đã có thứ theo ông là một phương pháp giải thích nhân quả thích hợp để bổ túc cho khảo cổ luận. Đó là cái ông gọi là phả hệ: "cuốn sách này có ý đồ... như một phả hệ của phức hợp khoa học - pháp lý hiện thời" (DP, 23). Ông đã khám phá ra cái gì từ khi viết *Trật tự của vạn vật*?

Khám phá đầu tiên là, bản thân những thay đổi trong tư duy không phải sản phẩm của tư duy. Điều này tương ứng với việc trước đó Foucault đã bác bỏ "tinh thần của thời đại" và những phương thức giải thích lịch sử tương tự *gần như Hegel*, chẳng hạn *vô thức tập thể* của C. Jung*. Nhưng Foucault cũng không hài lòng với những phương thức giải thích chuẩn mực của các sử gia dựa vào những ảnh hưởng công nghệ hay xã hội. Đây thường là những nguyên nhân mơ hồ và chung chung - như là sự phát minh ra kỹ thuật in, sự trỗi dậy của tầng lớp tư sản - và

* Carl Gustav Jung (1875-1961), nhà tâm lý học Thuỵ Sĩ.

chỉ có sức mạnh giải thích ở mức độ nhìn nhận lịch sử như thể tiến tương ứng về phía những mục tiêu mơ hồ và chung chung, chẳng hạn dân chủ và chủ nghĩa thế tục. Foucault hoài nghi về những câu chuyện to tát theo cứu cánh luận tập trung vào những mục tiêu ấy; thay vào đó, ông đề xuất những giải thích dựa trên nhiều nguyên nhân "nhỏ bé" cụ thể, vận hành độc lập với nhau, không nhắm tới một kết quả tổng thể nào. Về một cách tiếp cận như vậy, chúng ta có thể bàn không phải về "sự phát minh ra kỹ thuật in" mà cả một phức hợp những triển khai trong việc sản xuất và phân phối báo và tạp chí (những loại báo chí mới, phong cách tường thuật, phương pháp làm giấy, những chương trình đặt báo dài hạn...) mà đến lượt chúng sẽ có một phạm vi tác động xã hội, kinh tế và chính trị rộng và khác hẳn nhau. Hoặc để trích một ví dụ từ chính Foucault, trong *Kỉ luật và trừng phạt*, ông cho thấy sự phát minh ra một kiểu súng trường mới, những cách hiệu quả hơn để tổ chức không gian bệnh viện hay những thay đổi trong phương pháp dạy phong cách viết văn cho trẻ em đều vô tình đóng góp vào sự hình thành của một hệ thống kiểm soát xã hội hoàn toàn mới như thế nào.

Một khám phá cuối cùng: đối tượng của những nguyên cớ đa dạng và cụ thể này là cơ

thể con người. Những lực xô đẩy lịch sử không hẳn hoạt động trên các suy nghĩ, định chế xã hội hay thậm chí môi trường của chúng ta, mà trên những cơ thể cá nhân. Ví dụ: trong thế kỷ 18, sự trừng phạt là những bạo hành thậm tệ lên cơ thể: đóng dấu bằng sắt nung, chặt chân tay, hành quyết, còn vào thế kỷ 19, nó có vẻ nhẹ nhàng hơn nhưng cũng là hình thức liên quan thể xác, như tống giam, cải tạo và lao động khổ sai. Tù nhân bị đưa vào một thiết chế có cấu trúc chặt chẽ, được thiết lập để tạo ra "những cơ thể dễ bảo". Như vậy, phả hệ Foucault là một giải thích nhân quả lịch sử mang tính hữu hình, đa dạng và thuộc cơ thể.

Như thế có phải là theo Nietzsche không? Nietzsche (giống như bản thân Foucault) đưa ra nhiều nhận xét mang tính quy trình về phả hệ học - không phải mọi thứ đều nhất quán qua lại với nhau - trong đó có thể tìm được những đoạn khớp với những yếu tố chính trong cách làm của Foucault. Ví dụ, Nietzsche nói về phả hệ học như là truy tìm *Hernuft* (kho trữ hay nguồn gốc) của một ý tưởng hay thông lệ, và điều này liên kết với sự chú trọng của Foucault vào cơ thể. Tương tự, Nietzsche trình bày phả hệ học như thuộc chủ nghĩa tự nhiên hơn là duy tâm, và nói riêng về việc giải thích đạo đức như một hiện tượng tùy thuộc, phát triển từ những

nguyên cớ "ngẫu nhiên" nhỏ bé. Nhưng trong thực tế, phả hệ học được khai thác rõ nhất của Nietzsche (*Phả hệ học đạo đức*) lại rất khác với ý đồ Foucault tiến hành trong *Kỉ luật và trừng phạt*. Bởi một lẽ, tác phẩm của Nietzsche không hề có sự uyên bác cẩn trọng và mức độ chi tiết tư liệu như cuốn sách của Foucault. Nó không phải là sản phẩm của nghiên cứu tài liệu nghiêm túc - "cẩn trọng, tỉ mỉ và kiên nhẫn bám sát tư liệu" ("Nietzsche, Phả hệ, Lịch sử", EW II, 369) - mà là những võ đoán xa rời thực tế của một nhà nghiên cứu nghiệp dư thông thái. Quan trọng hơn, phả hệ học của Nietzsche hoạt động với các nguyên cớ tâm lý (sự kiêu hãnh và tham vọng của kẻ mạnh, sự oán giận của kẻ yếu, tài khéo léo ác hiểm của tu sĩ), ít có liên quan đến lịch sử cơ thể của Foucault. Foucault không có gì tương đồng với việc Nietzsche triển khai sự yếu đuối của Socrates và sự ác ý của Thánh Paul như những nguyên cớ phả hệ chủ chốt. Hơn nữa, Kitô giáo - theo giải thích của Nietzsche là nguồn gốc chính cho hiểu biết của chúng ta về đạo đức - là một căn nguyên toàn cầu và nguyên khối, không ngừng nhấn đi nhấn lại sự buông bỏ thế gian này để ưu ái cho một "kiếp sau". Nếu chỉ xét như những phương pháp luận lịch sử, phả hệ học của Nietzsche và của Foucault rất khác nhau.



Hình 7. Nietzsche (bên phải) cùng với Lou Salomé và Paul Rée, Lucerne, tháng 5 năm 1882

Mặc dù vậy, Foucault là hoàn toàn theo Nietzsche ở một phương diện nền tảng: dùng phả hệ học với ý định phê phán. Nietzsche sử dụng phả hệ học để cho thấy những định chế và thông lệ được tôn kính nhất của chúng ta là "con-người, quá-đỗi-con-người". Tương tự, những nghiên cứu phả hệ của Foucault giải cấu trúc bằng cách cho thấy nguồn gốc thật sự, những ý nghĩa và đánh giá chính thức bao hàm trong những sự tự hiểu biết của một xã hội. "Nguyên do lịch sử là tầm thường: không phải theo ý nghĩa khiêm tốn hay dè dặt như những bước chân của một con bồ câu, mà là chế giễu và mỉa mai, có khả năng xóa bỏ mọi thứ mê đắm" (EW II, 372). Cung cấp một phả hệ tức là "nhận dạng những tai nạn, những chệch hướng nhỏ - hoặc ngược lại, những đảo chiều hoàn toàn - những nhầm lẫn, những đánh giá sai, những tính toán lỗi khiến sinh ra những thứ tiếp tục tồn tại và có giá trị với chúng ta" (EW II, 374). Các trích dẫn trên là giải thích của Foucault về Nietzsche, nhưng trong trường hợp này chúng cũng nói cho ông.

Có vẻ như ứng dụng phê phán của phả hệ học rơi vào ngụy biện di truyền (*genetic fallacy*), từ nguồn gốc tầm thường của thứ gì đó quy chụp thành sự thiếu giá trị của nó. Giả dụ Nietzsche nói đúng rằng đạo đức bắt nguồn "trong những kết luận đáng ghét, hẹp hòi. *Pudenda origo*

[nguồn gốc đáng hổ thẹn]" (*The Dawn of Day*, #102; trích trong EW II, 370). Làm thế nào điều đó chứng minh đạo đức không có tiếng nói? Hoặc như Nietzsche cũng gợi ý, tại sao sự tiến hóa từ các loài "thấp" lại hủy hoại phẩm giá con người của chúng ta? "Chúng ta đã ao ước đánh thức cảm giác uy quyền tối cao của con người bằng cách chỉ ra nguồn gốc ra đời thiêng liêng của nhân loại, nhưng con đường ấy giờ đây bị cấm vì một con khỉ đứng ở lối vào" (*The Dawn of Day*, #49, trích trong EW II, 372).

Nhưng không phải nhà phả hệ học là người đưa ra các câu hỏi về nguồn gốc. Điều này đã được thực hiện, chẳng hạn khi Mười điều răn được xem là có thẩm quyền đạo đức vì Thượng đế trao chúng cho Moses trên núi Sinai, hay khi sự phụ thuộc của phụ nữ được xem là cần thiết bởi bản chất sinh học của họ. Thực tế tiến hóa không bác bỏ sự cao quý của con người, nhưng giống như gợi ý từ trích dẫn của Nietzsche trên đây, nó có thể giúp phá hỏng tuyên bố rằng nền móng của sự cao quý này là Thượng đế trực tiếp tạo ra chúng ta. Phê phán phả hệ học sẽ tránh được ngụy biện di truyền chừng nào nó được hướng vào những nỗ lực nhằm củng cố thẩm quyền đã được xác lập dựa vào nguồn gốc của chúng. Hiểu biết này của phả hệ học ẩn tàng trong nhận định của Foucault rằng nó tiết lộ tính chất ngẫu nhiên

của thứ được xem là cần thiết. Ở đây, tính cần thiết (do ý chí thần linh, bản chất con người hay những điều kiện khả hữu tiên nghiệm) là phạm trù tổng quát, bao hàm trong nó mọi nỗ lực biện minh cho thông lệ và định chế dựa vào nguồn gốc đặc quyền của chúng.

Foucault tổng kết định hướng giá trị của phả hệ học bằng cách nói rằng nó là một "lịch sử của hiện tại" (DP, 30-31). Điều này đúng ở hai góc độ. Thứ nhất, đề tài của lịch sử là nguồn gốc của những quy tắc, thông lệ và định chế hiện tại đòi hỏi chúng ta tuân theo. Thứ hai, ý định chủ yếu không phải là hiểu quá khứ theo cách của nó hay vì lợi ích của chính nó, mà là hiểu và đánh giá hiện tại, nhất là với ý đồ hạ bệ những tuyên bố phi lý về tính thẩm quyền. Là người đề xướng ý tưởng lịch sử của hiện tại, Foucault nhất trí cao với Nietzsche, bất chấp lời tuyên bố rằng do phương pháp lịch sử của họ như nhau nên ông phải "bóp méo" cách làm riêng của Nietzsche, "làm cho nó rên rỉ và phản đối".

Có một lĩnh vực chủ chốt khác, trong đó phả hệ học của Foucault rõ ràng gợi lên Nietzsche: trong luận điểm cho rằng có một gắn kết mật thiết giữa tri thức và quyền lực. Luận điểm này triển khai thấu thị cơ bản của Foucault: những thay đổi trong tư duy không phải là do chính tư duy ấy, mà cho thấy khi ý nghĩ thay đổi, nguyên

nhân là những lực xã hội kiểm soát hành vi của cá nhân. Cụ thể, theo quan điểm khảo cổ luận của Foucault, quyền lực làm chuyển biến các khuôn khổ khảo cổ luận nền tảng (những tri thức hay cơ cấu biện luận) ẩn dưới tri thức của chúng ta. Ở đây, Foucault đang diễn đạt một quan điểm nằm giữa các thái cực quy tri thức về quyền lực (nghĩa là đồng nhất "A biết p" với "các lực xã hội buộc A chấp nhận p") và khẳng định bản chất độc lập của tri thức và quyền lực (nghĩa là nhận định không tưởng "A biết p" ngụ ý "sự chấp nhận p của A là độc lập về nhân quả với mọi lực xã hội"). Biết không đơn giản là bị tác động bởi quyền lực; như Foucault từng có lần nói về quyền lực và tri thức, "Chính việc tôi đặt ra câu hỏi về mối quan hệ của chúng chứng tỏ rõ ràng là tôi không đồng nhất chúng ("Lý thuyết phê phán/ Lịch sử trí tuệ", 43). Mặt khác, biết không bao hàm sự né tránh hoàn toàn khỏi các quan hệ quyền lực.

Hơn nữa, Foucault nhận định rằng quyền lực có một vai trò tích cực đối với tri thức, không chỉ ràng buộc hay loại bỏ tri thức mà còn tạo ra nó. Ví dụ, kinh tế học cổ điển là một sản phẩm của hệ thống kinh tế - xã hội tư bản chủ nghĩa, dù có những hạn chế hiển nhiên do gốc gác của nó nhưng đã đạt được một lượng tri thức đặc biệt, đáng ra đã không tồn tại nếu không có chủ nghĩa

tư bản (AK, 186). Chưa kể, tri thức có thể có một tác dụng chuyển hóa lên các cấu trúc quyền lực sản sinh ra nó. Ví dụ, những chính quyền tuyên bố lấy một tập hợp tri thức nhất định làm cơ sở biện minh (ví dụ, lịch sử của dân tộc) có thể bị chất vấn trên chính những dữ kiện ấy.

Ý tưởng tri thức và quyền lực gắn chặt với nhau dễ dàng gợi nhớ quan niệm mơ hồ và gây tranh cãi của Nietzsche về ý chí hướng tới quyền lực (will-to-power). Theo ông, ý chí này là nguồn gốc của các hệ tư tưởng tự cho là diễn đạt tri thức thuần túy và khách quan (như triết học Plato, thần học Kitô giáo). Foucault không có sự đồng cảm nào với lý luận siêu hình mà đôi khi Nietzsche dùng làm ngữ cảnh cho bàn luận của ông về ý chí hướng tới quyền lực. Nhưng ông rõ ràng bị ấn tượng và đã tiếp nhận kỹ thuật của Nietzsche, đó là đi tìm quyền lực đằng sau khoa học, tôn giáo và những cơ sở nhận thức đáng tin cậy khác, những thứ tự cho rằng được đặt nền tảng không trên cái gì khác ngoài sức mạnh của bằng chứng và lý lẽ khách quan.

Nói rằng Foucault mắc nợ Nietzsche rất nhiều về ý tưởng cho rằng quyền lực có thể sản sinh ra tri thức chân thực là không hoàn toàn rõ ràng. Ít nhất thì cuốn *Nietzsche, Phả hệ, Lịch sử* (Nietzsche, Genealogy, History) cũng chỉ xem xét những hệ quả tiêu cực từ phả hệ học

của Nietzsche. Theo cách hiểu của Foucault thì quyền lực đối với Nietzsche luôn là bạo lực. Con người thiết lập các hệ thống luật lệ (xã hội và cũng có thể là tri thức), nhưng chúng chỉ là những phương tiện cho sự thống trị bạo lực.

> Nhân loại không phát triển dần dần từ cuộc chiến này đến cuộc chiến khác cho đến khi đạt được sự nhân nhượng chung lẫn nhau, khi quy tắc luật lệ cuối cùng đã thay thế cho chiến tranh; nhân loại thiết lập các kiểu bạo lực của nó thành một hệ thống các luật lệ và do đó đã tiến từ sự thống trị này sang sự thống trị khác.

Diễn giải chắc chắn là một phần không thể thiếu của mọi hệ thống tri thức. Sự diễn giải của Nietzsche theo cách hiểu của Foucault là 'sự chiếm đoạt mang tính bạo lực hay lén lút của một hệ thống các luật lệ... để áp đặt một chiều hướng, để bẻ cong nó theo một ý chí mới, để cưỡng bách nó tham gia vào một trò chơi mới' (EW II, 378). Thật khó có thể hiểu được làm thế nào mà thứ quyền lực tự bộc lộ mình bằng bạo lực và thống trị lại có thể sản sinh ra tri thức.

Mặt khác, ta có thể thấy suy nghĩ cho rằng quyền lực có thể sản sinh tri thức là đáng ngờ. Sự nghi ngờ này nằm trong sự khẳng định dai dẳng (thể hiện đôi khi như sự chỉ trích, đôi khi

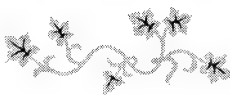
như sự tán dương) rằng Foucault không dành chỗ cho chân lý khách quan, tuyệt đối. Nếu suy nghĩ như vậy thì mọi thứ tôi tin tưởng đều do các cấu trúc quyền lực trong xã hội của tôi quyết định, vậy bất kỳ niềm tin nào của tôi làm sao có thể có hiệu lực mà không liên hệ với những chuẩn mực của xã hội đó? Và cho dù một số người ca ngợi Foucault vì ông đã vứt bỏ những quan niệm lỗi thời và mang tính chất đàn áp về chân lý khách quan, nhưng lập luận của các nhà phê bình cho rằng quan điểm của Foucault là tự mâu thuẫn cũng khá có lý. Nếu tất cả niềm tin chỉ có giá trị khi liên hệ với hệ thống quyền lực sản sinh ra chúng, thì những khẳng định mang tính tương đối của Foucault tự chúng may lắm cũng chỉ có được giá trị bị hạn chế này. Nếu như bị lệ thuộc vào một thiết chế quyền lực giống như Foucault thì có lẽ chúng ta đã chấp nhận quan điểm của ông, còn không thì nó chẳng liên quan gì đến chúng ta cả.

Nhưng tại sao lại nghĩ rằng quyền lực không thể tạo ra tri thức chân thực? Dĩ nhiên có những trường hợp quen thuộc như sự tẩy não mà trong đó việc tạo ra các niềm tin mang tính nhân quả bằng các quan hệ quyền lực phủ nhận chính khả năng có được tri thức. Nếu như anh ép buộc tôi, vì tôi bị thiếu ngủ và lú lẫn, để tôi tin rằng những mục tiêu của anh là đúng, thì cũng không

thể nói là tôi biết điều này, kể cả khi điều đó có là sự thực. Nhưng như thế không có nghĩa là không có bất kỳ hình thức đào tạo hay hướng dẫn (ta có thể gọi nó là giáo dục) nào có thể tạo ra tri thức thật sự. Chắc chắn đây là cách trẻ em bắt đầu làm quen với những kiến thức cơ sở về toán học, lịch sử và đạo đức. Khi lớn lên, một lượng kiến thức nào đó về những gì ta được dạy trở thành đối tượng của sự đánh giá phản tỉnh của chúng ta, nhưng chắc chắn là nhiều thứ ta tin tưởng vẫn là kết quả của sự ước định xã hội. Dĩ nhiên, những ví dụ như vậy là ở mức độ tri thức có ý thức của các cá nhân (hay *connaissance* theo thuật ngữ của Foucault), trong khi Foucault quan tâm tới các cấu trúc tri thức mang tính khảo cổ luận nền tảng (hay *savoir*). Nhưng nguyên lý thì giống nhau trong cả hai trường hợp: chỉ có điều là việc một trạng thái nhận thức là kết quả của quyền lực không loại trừ nó khỏi lĩnh vực tri thức. Quyền lực và tri thức tương thích với nhau một cách hợp lý.

Bất kể chúng ta nghĩ gì đi nữa về sự biện hộ phổ quát này thì cũng chưa chắc Foucault đã thực sự cần đến nó. Xét cho cùng, Foucault không quan tâm đến những loại khái quát mang tính lý thuyết sẽ dẫn đến chủ nghĩa tương đối và chủ nghĩa hoài nghi cực đoan. Cho dù đôi khi có những tuyên bố phổ quát khinh suất, nhưng ông

luôn trung thành với chủ nghĩa hoài nghi cục bộ, không mang tính phổ quát. Ý đồ của ông là chất vấn những tuyên bố hết sức cụ thể đối với quyền uy về nhận thức: nói chung những tuyên bố này thường là của các nhà tâm lý học hay các nhà khoa học xã hội. Rõ ràng là Foucault chẳng có vấn đề gì đối với những lĩnh vực khác như toán học, vật lý, hóa học hay sinh vật học. Do đó, phả hệ học của ông phải đưa ra các lý do cụ thể tại sao chúng ta cần hoài nghi những tuyên bố về quyền uy nhận thức của những chuyên ngành cụ thể, chứ không phải những lý do để nghi ngờ bất kỳ một tuyên bố nào như vậy. Những lý do ấy phải chỉ ra rằng có một điều gì đó đặc biệt sai với ngành tâm thần học và tội phạm học đã làm cho chúng trở thành những chuyên ngành khả nghi. Như ta sẽ thấy ngay, đây chính xác là những gì chúng làm.





Triết gia đeo mặt nạ

Tôi không hẳn là triết gia.
(Các bài viết của tôi) là ghi chép lại một sự thực hành triết học lâu dài và mang tính thăm dò.

Thường lảng tránh khi nói về mình, Foucault đôi khi chấp nhận và đôi khi phủ nhận mình là một triết gia. Khi đồng ý tham dự cuộc phỏng vấn trong một chương trình nhiều kỳ trình bày quan điểm của 'các triết gia', ông nhất quyết giấu tên tuổi và giới thiệu mình là một 'triết gia đeo mặt nạ' ('The Masked Philosopher', EW I, 321-8).

Giới học giả quan liêu thì nhất quyết rằng Foucault là một triết gia. Ông có những bằng cấp cao trong lĩnh vực (bao gồm cả học vị cao

nhất, *doctorat d'état* - tiến sĩ quốc gia) và là giáo sư khoa triết của một vài trường đại học. Vậy thì tại sao chính Foucault - và chúng ta nữa - lại có tư tưởng mâu thuẫn như vậy?

Để tìm ra câu trả lời đáng quan tâm cho vấn đề 'X có phải là một triết gia hay không?', cần đặt nó trong bối cảnh có liên quan, thứ rất dễ dàng rút ra từ những ví dụ hoạt động triết học điển hình. Foucault có phải là một triết gia kiểu Socrates* uống thuốc độc, hay Diogenes** cầm đèn đi tìm người lương thiện, hay Descartes ngồi suy tưởng trong căn phòng của mình hay không? Trong thời đại của chúng ta, ví dụ điển hình là Kant, người đã thiết lập triết học như một công việc lý thuyết riêng biệt; chứ không phải như thời cổ đại, coi triết học là sự thông thái soi đường dẫn lối cho cuộc sống; cũng không phải như thời trung cổ, coi triết học chỉ như cô hầu gái của thần học; thậm chí cũng không phải như Descartes và các xã hội hiện đại sơ kỳ coi triết học như một phần trong cách giải thích khoa học mới về thế giới. Theo Kant ít nhất là với tư cách tác giả của bộ ba phê phán nổi tiếng, triết học tự thể hiện như một ngành học thuật hàn lâm, bên cạnh những ngành học khác như vật lý và toán

---

* Socrates (470BC-399BC), triết gia cổ Hy Lạp.

** Diogenes (412BC-323BC), triết gia cổ Hy Lạp.

học, nó có mục đích, phương pháp lý thuyết và lĩnh vực khảo cứu của riêng nó. Kết quả là triết học trở thành môn học chuyên môn mang tính kỹ thuật mà những người không chuyên dù có trình độ học vấn cao cũng chưa chắc hiểu được nó. Lord Macaulay, chẳng hạn, từng than phiền rằng ông không đọc nổi *Phê phán lý tính thuần túy* (*Critique of Pure Reason*) của Kant (một cuốn sách mà Richard Rorty đã nói mọi triết gia đều phải đọc), cho dù ông chẳng gặp rắc rối gì với Plato***, Descartes hay Hume.

Vậy thì, ta rất có thể hỏi, Foucault có phải là một triết gia theo nghĩa hiện đại của Kant hay không? Xét theo các chuẩn mực hàn lâm, ít nhất Foucault cũng được đào tạo và được chứng nhận là một triết gia theo nghĩa này. Nhưng nghiên cứu của ông có thực sự đóng góp cho dự án triết học hiện đại (theo Kant) hay không?

Ở đây ta có thể trở lại với bàn luận của Foucault về Kant và triết học hiện đại trong một tiểu luận được xuất bản vào năm ông mất (1984), có tựa đề 'Khai sáng là gì?'. Khá điển hình, Foucault không lấy các tác phẩm 'quan trọng' của Kant, như ba bộ phê phán nói trên, mà là một tiểu luận ngắn, 'một văn bản nhỏ, có lẽ vậy' (EW III, 303), của Kant cũng có tựa đề

*** Plato (428BC-348BC), triết gia cổ Hy Lạp.



Hình 8. Immanuel Kant

'*Khai sáng là gì?*' (*What is Enlightenment?*) làm chuẩn mực. Foucault bắt đầu tiểu luận này với ý kiến cho rằng triết học hiện đại rất có thể được định nghĩa như một nỗ lực để trả lời câu hỏi của Kant: Khai sáng là gì?

Nhưng câu hỏi này muốn nói điều gì? Khai sáng là một phong trào rõ ràng là hiện đại, hướng tới việc sử dụng lý tính để giải phóng con người khỏi những hạn chế do những quyền lực truyền thống - tri thức, tôn giáo hay chính trị - áp đặt. Trong tiểu luận của mình, Kant nói rằng vấn đề trọng yếu của Khai sáng là khắc phục tình trạng 'chưa trưởng thành' của chúng ta bằng việc tự mình suy nghĩ (*sapere aude*), thay vì chấp nhận uy quyền của những người khác. Foucault tóm tắt ba ví dụ của Kant: 'chúng ta vẫn trong tình trạng 'chưa trưởng thành' khi một cuốn sách thay chỗ cho hiểu biết của ta, khi một nhạc trưởng tinh thần thay chỗ cho lương tri của ta và khi một bác sĩ quyết định chế độ dinh dưỡng thay ta' (EW III, 305).

Tự mình tư duy có nghĩa là luận lý: 'Thật vậy, Kant mô tả Khai sáng là thời điểm khi con người bắt đầu sử dụng lý tính của chính mình mà không bắt nó phải phục tùng bất kỳ quyền uy nào'. Kant hiểu dự án triết học phê phán lý tính của ông là tiền đề thiết yếu của Khai sáng: 'chính vào thời điểm ấy mà sự phê phán là cần

thiết, bởi vai trò của nó là xác định những điều kiện mà theo đó việc sử dụng lý tính được coi là chính đáng' (EW III, 308); tức là những điều kiện giới hạn việc sử dụng lý tính một cách thực sự và thích đáng. Chẳng hạn Kant lập luận trong Phê phán Thứ nhất của ông rằng không thể áp dụng một cách chính đáng lý tính mang tính lý thuyết cho 'những vấn đề tới hạn' như nguồn gốc vũ trụ hay sự bất tử của linh hồn.

Nhưng điều mà Foucault cho là quan trọng và đặc biệt trong bàn luận của Kant về Khai sáng không phải là những chi tiết trong sự phê phán lý tính mà là sự thực rằng Kant đang suy ngẫm về 'tình trạng hiện tại của công việc nghiên cứu của chính mình.' (EW III, 309). Cũng không phải câu hỏi triết học hiện đại làm thế nào để có thể thích nghi với một lược đồ tổng quát về lịch sử (ví dụ, như tín sứ báo trước một tương lai mới tươi sáng hay sự sụp đổ một thời đại hoàng kim). Câu hỏi đơn giản chỉ là cái gì làm cho cách thức làm triết học của chúng ta ngày nay khác với những gì được làm trước đây. Foucault một mực cho rằng đây là một sự phát triển mới và quan trọng: hướng triết học tập trung không phải vào những câu hỏi vĩnh cửu, trở đi trở lại, mà vào vấn đề cái gì là khác biệt trong trạng huống hiện tại của chúng ta.

Vậy thì cái gì là khác biệt trong trạng huống

hiện tại của chúng ta? Để trả lời câu hỏi này, Foucault lái bàn luận của ông khỏi bàn luận về Khai sáng của Kant để sang bàn luận của Baudelaire về tính hiện đại. Theo một ý nghĩa nào đó, điều này đơn giản chỉ là chuyển sang một thuật ngữ mới - Khai sáng là đặc trưng nổi bật của thời hiện đại - và sang một ví dụ mới, quan điểm mỹ học của Baudelaire* chứ không phải là quan điểm chính trị và đạo đức của Kant. Nhưng thực ra bước chuyển này cho thấy những gì Foucault coi như những khác biệt cốt lõi giữa tình huống của chúng ta và tình huống của Kant. Tính hiện đại của chúng ta (theo Baudelaire) là một sự phát triển lịch sử từ Khai sáng của Kant, nhưng là Khai sáng đã được biến đổi rất nhiều. Theo đó, cũng giống như Kant (trong 'Khai sáng là gì?') đặt câu hỏi về trạng huống của ông khác với các bậc tiền bối của mình ra sao, thì Foucault cũng đặt câu hỏi về trạng huống của ông khác với của Kant như thế nào.

Trước hết, chúng ta không thể bám theo Kant mà cho rằng việc phê phán lý tính có thể phát hiện ra được những chân lý (siêu nghiệm) cơ bản và phổ biến, là những cái xác định những giới hạn trải nghiệm và tư duy của con người. Theo cách hiểu của Foucault, tính hiện đại của

---

* Charles Baudelaire (1821-1867), nhà thơ Pháp.

Baudelaire là thái độ thấy cái gì đó có giá trị 'vĩnh cửu' trong khoảnh khắc hiện tại, nhưng đồng thời vẫn cố gắng biến đổi nó 'không phải bằng cách hủy diệt nó mà bằng cách nắm bắt lấy thực chất của nó'. 'Tính hiện đại của Baudelaire là lối hành xử mà trong đó đặc biệt chú ý đến những gì là thực *(real)* đi ngược với lối hành xử của một quan điểm tự do coi trọng thực tại nhưng đồng thời cũng hủy diệt thực tại đó' (EW III, 311). Ở đây, ta có thể liên tưởng đến tính chính xác mong manh của, chẳng hạn, sự thể hiện của họa sĩ Courbet* về một khoảnh khắc trần tục: nó vừa giữ gìn vừa biến đổi nó. Dù vậy, dự án hiện đại về sự biến đổi này áp dụng trên hết là cho cái tôi:

> hiện đại là không chấp nhận mình như một người ở trong dòng chảy của những khoảnh khắc đang trôi qua; mà phải xem mình như đối tượng của một sự tạo dựng phức tạp và khó khăn... Theo Baudelaire, con người hiện đại không phải là người khám phá bản thân mình, các bí mật của mình và chân lý ẩn giấu của mình; anh ta (con người hiện đại) là người cố gắng sáng tạo ra chính mình.
>
> (EW III, 311)

---

* Gustave Courbet (1819-1877), hoạ sĩ Pháp.

Rõ ràng, Foucault không chấp nhận mọi khía cạnh trong bức tranh của Baudelaire về tính hiện đại; ví dụ như cách hiểu của ông về tự cải biến xét về sự duyên dáng phản tự nhiên của kẻ ăn diện, hay ông tuyên bố rằng dự án hiện đại không thể được tiến hành về phương diện chính trị hay xã hội mà chỉ có thể trong lĩnh vực mỹ học. Tuy nhiên, Foucault chấp nhận một đặc tính chung về tính hiện đại, đó là nó không nằm trong bất kỳ học thuyết nào mà là trong một thái độ hay một định hướng phê phán đối với thời đại lịch sử của chúng ta. Hơn nữa, định hướng này, giống quan điểm của Baudelaire, hướng tới một sự biến đổi của chính cái hiện tại.

Đến đây, ta có thể trở lại với sự liên hệ của Foucault với dự án triết học của Kant. Ông chấp nhận mục tiêu Khai sáng phổ quát của sự phê phán (của Kant) nhưng đảo ngược sự phân cực của nó:

> Sự phê phán dĩ nhiên bao gồm phân tích và phản ánh các giới hạn. Nhưng nếu câu hỏi của Kant là câu hỏi về việc biết (*savoir*) những giới hạn nào mà tri thức (*connaissance*) phải từ chối vượt qua, thì với tôi, câu hỏi quan trọng ngày nay dường như phải quay ngược lại thành một câu hỏi tích cực: Trong những thứ được đem lại cho chúng ta, những gì là phổ biến, tất yếu, bắt buộc, và nơi

> nào dành cho những gì là đặc thù, ngẫu nhiên và là sản phẩm của những ràng buộc độc đoán? (EW III, 315)

Sự thay đổi then chốt này hình thành nên khái niệm cuối cùng về công việc nghiên cứu của Foucault như một công việc phê phán triết học. Theo ngôn từ của Kant, nó mang *tính phê phán* (xem xét các giả định về phạm vi và giới hạn của tri thức con người), nhưng nó không mang *tính siêu nghiệm*, như dự phóng của chính Kant. Nghĩa là, không đòi hỏi phải khám phá ra những điều kiện cần thiết cho sự hiểu biết để quy định các phạm trù xét theo những gì ta phải trải nghiệm và tư duy về thế giới và về chính chúng ta. Đúng hơn, sự phê phán của Foucault xem xét các đòi hỏi về tính tất yếu với ý định làm suy yếu chúng bằng cách chỉ ra rằng chúng chỉ đơn thuần là những sự kiện ngẫu nhiên mang tính lịch sử. Viện đến những bàn luận phương pháp luận trước đây của mình, Foucault cho rằng dự phóng của ông 'không mang tính siêu nghiệm' mà 'mang tính phả hệ học trong cách trình bày, và mang tính khảo cổ học trong phương pháp nghiên cứu'. Phương pháp của nó 'mang tính khảo cổ học - và không mang tính siêu nghiệm - theo nghĩa là nó không tìm kiếm nhằm xác định những cấu trúc phổ quát của mọi tri thức

(*connaissance*) hay của mọi hành vi đạo đức có thể, mà nó sẽ tìm cách xử lý những trường hợp diễn ngôn nói rõ những gì chúng ta nghĩ, nói và làm như là vô số các sự kiện lịch sử' (EW III, 315). Tương tự, dự phóng của Foucault mang tính phả hệ học bởi vì nó không được thiết kế để khám phá 'những gì ta không thể làm hay không thể biết', mà là để bóc trần 'cái khả năng chúng ta không thể là, không thể làm hay không thể tư duy những gì chúng ta đang là, đang làm hay đang tư duy'. (EW III, 315-16).

Như vậy, theo thuật ngữ của Kant khi định nghĩa tư tưởng hiện đại trong triết học thì Foucault là một triết gia trong chừng mực ông chia sẻ định hướng phê phán chung của dự án triết học. Nhưng ông không chia sẻ mối quan tâm của Kant - và của hầu hết các triết gia hiện đại khác - trong việc tìm tòi một lĩnh vực riêng biệt của chân lý triết học vốn phân định những điều kiện tất yếu của tư duy, trải nghiệm và hành động. Ví dụ, Foucault không quan tâm đến những khả năng hiểu biết bản chất bằng trực giác của hiện tượng luận, hay những điều kiện cần và đủ được phân tích ngôn ngữ học theo đuổi. Thay vào đó, ông quan tâm đến việc khám phá những khả năng mà trực giác và phân tích có thể sẽ tuyên bố là không tồn tại. Không có lý do gì để nghĩ rằng Foucault phải phủ nhận các

phân tích hiện tượng luận và ngôn ngữ học có thể phát hiện ra những chân lý tất yếu và phổ quát. Nhưng dự phóng triết học của ông không trực tiếp hướng tới những chân lý như vậy mà hướng tới những sự kiện ngẫu nhiên được khoác cái vỏ tất yếu. Ngoài ra những phương pháp ông sử dụng - khảo cổ học và phả hệ học - như ta đã thấy là hai phương pháp nghiên cứu lịch sử chứ không phải là phương pháp phân tích triết học tiên nghiệm (*a priori*). Theo thuật ngữ của Kant, Foucault là một nhà triết học chỉ ở chỗ ông cam kết chung với sự phê phán, chứ không phải ở cách hiểu riêng biệt của ông, cũng không phải ở những phương pháp thực hiện của ông, về dự phóng phê phán của mình.

Do đó chúng ta có lẽ sẽ có xu hướng cho rằng Foucault không phải là một triết gia theo bất kỳ ý nghĩa thực sự nào của nó - ngoại trừ sự thực rằng triết học sau Kant tự nó đã bao gồm sự phê phán liên tục về dự phóng của chính nó. Trong hầu hết trường hợp - từ chủ nghĩa duy tâm Đức cho đến triết học phân tích - nghiên cứu triết học về đại thể vẫn mang tính chất của triết học Kant. Giống như Nietzsche, Foucault đẩy sự phê phán của mình tới cực đoan, vì ông bác bỏ ý tưởng coi triết học như một khối các chân lý độc lập. Nhưng nếu định hướng phê phán này vẫn tiếp diễn và rốt cuộc giành chiến thắng thì Foucault

có lẽ sẽ được tung hô như người sáng lập ra một kiểu triết học mới. Chắc chắn Foucault sẽ không buồn lòng khi nghĩ rằng đáp án cho câu hỏi 'X có phải là một triết gia hay không?' sẽ tùy thuộc vào lịch sử tương lai của triết học.

Bất chấp việc chúng ta quyết định phân loại Foucault là như thế nào thì vẫn không nghi ngờ gì là ông xuất hiện trong một khung cảnh triết học và những gì ông viết thường động chạm đến những vấn đề triết học. Foucault đã trình bày một cách cô đọng khung cảnh triết học này như sau: 'Tôi thuộc về thế hệ những người mà khi còn là sinh viên, chân trời của họ là, và cũng bị giới hạn bởi, chủ nghĩa Marx, hiện tượng luận và thuyết hiện sinh" (RR, phỏng vấn, 174). Chúng ta đã từng thấy sự vỡ mộng từ sớm với chủ nghĩa Marx của Foucault. Những ràng buộc của Foucault với hiện tượng luận và thuyết hiện sinh thì kéo dài hơn, nhưng khá phức tạp. Foucault từng là học trò của Merleau-Ponty, người cùng với Sartre là những nhân vật hàng đầu trong số những nhà hiện tượng luận Pháp độc chiếm hiện tượng luận của Husserl*. Ông cũng là học trò của Jean Hyppolite, tác giả của một chuyên luận lớn giải thich Hegel theo quan điểm hiện sinh. Tác phẩm *Tồn tại và Thời gian* (*Being and Time*) của

* Edmund Husserl (1859-1938), triết gia Đức.

Heidegger* cũng có ý nghĩa rất quan trọng đối với chàng thanh niên Foucault, vốn rất quan tâm đến tâm thần học hiện sinh (*Daseinanalysis*) kiểu Heidegger của Ludwig Binswanger, như ta đã thấy ở Chương 3.

Cho dù thực chất sự gắn kết ban đầu của Foucault với hiện tượng luận hiện sinh có là gì đi nữa thì chắc chắn ông cũng đã nhận ra từ khá sớm quan điểm chủ quan của mô tả hiện tượng luận là không thỏa đáng. Song lộ trình tách khỏi hiện tượng luận hiện sinh của Foucault cũng không hoàn toàn rõ ràng. Nhìn chung, hiện tượng luận đã suy yếu vào những năm 1960, theo sau sự trỗi dậy ngoạn mục của cái gọi là 'cấu trúc luận', một tập hợp những quan điểm lý thuyết được phát triển một cách đa dạng, mà tất cả đều giải thích những hiện tượng của con người bằng các cấu trúc vô thức bên dưới thay vì bằng những trải nghiệm sống được hiện tượng luận mô tả. Chúng gồm có, chẳng hạn, ngôn ngữ học của Saussure, phân tâm học của Lacan**, phê phán văn học của Roland Barthes, nhân loại học của Claude Lévi-Strauss***, và những nghiên cứu so sánh của

---

* Martin Heidegger (1889-1976), triết gia Đức.

** Jacques Lacan (1901-1981), nhà phân tâm học Pháp.

*** Claud Lévi-Strauss (1908-2009), nhà nhân loại học Pháp.

Georges Dumézil[****] về cấu trúc của các tôn giáo cổ xưa. Foucault luôn phủ nhận mình là một nhà cấu trúc luận và chế giễu việc đánh đồng ông với phong trào này của các phương tiện truyền thông tri thức tầm tầm. (Ông đã mô tả cách tiếp cận 'cấu trúc luận' của mình ở nhiều chỗ trong *Sự ra đời của bệnh viện* (*The Birth of the Clinic*) nhưng đã đặc biệt loại bỏ từ ngữ đó trong những bản in về sau). Vì cấu trúc luận là phương pháp tiếp cận phi lịch sử (mang tính đồng đại hơn là mang tính lịch đại) một cách thẳng thừng, và đó là điều mà Foucault phản đối. Nhưng có những sự giống nhau khá rõ ràng giữa các lý thuyết cấu trúc luận với phương pháp khảo cổ luận của Foucault (ông đặc biệt nhấn mạnh tác phẩm của Dumézil có ý nghĩa quan trọng đối với ông); và ông viện dẫn sự không thỏa đáng của những lý giải hiện tượng học về ngôn ngữ và vô thức, so sánh với cách lý giải cấu trúc luận, như một lý do giải thích cho sự suy tàn của hiện tượng luận.

Song cũng có những điểm đặc biệt hơn trong tư tưởng của Foucault giải thích lý do tại sao ông quay lưng với hiện tượng luận. Ví dụ, ông nhấn mạnh tầm quan trọng của sự lệch hướng của tác giả và chủ đề tâm lý học trong văn học tiền phong *(avant-garde)*, và cho rằng việc

---

[****] Georges Dumézil (1898-1986), nhà ngữ văn học so sánh Pháp.

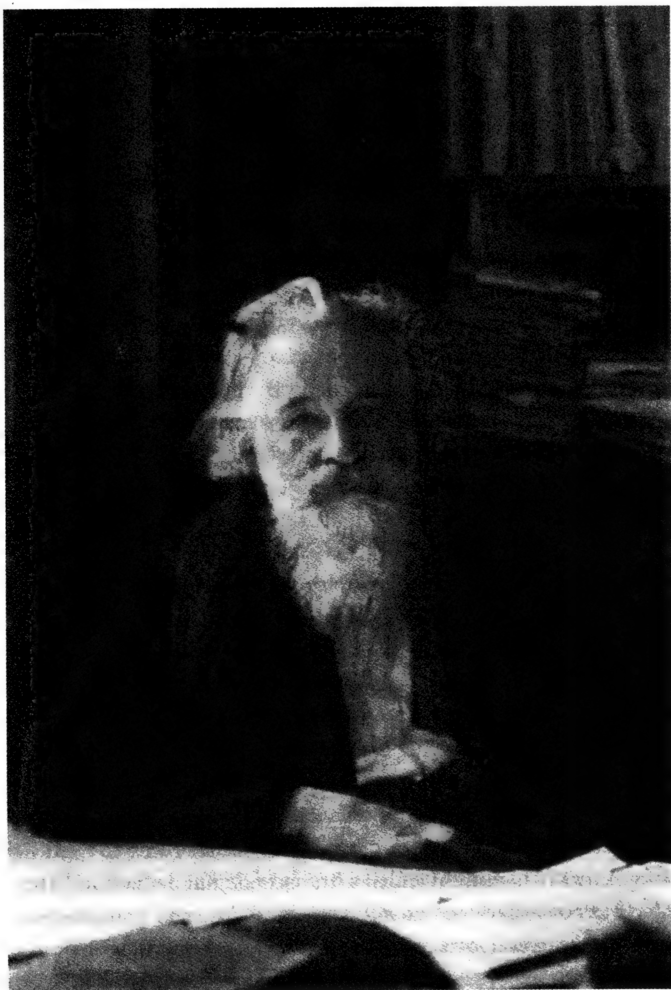
đọc Nietzsche (vào khoảng năm 1953, do được Bataille và Blanchot truyền cảm hứng ngay từ trước khi Nietzsche trở thành trào lưu ở Pháp) đóng vai trò quan trọng trong việc ông cắt đứt với nền triết học lấy chủ thể làm trung tâm (bài phỏng vấn 'Cấu trúc luận và Hậu cấu trúc luận', EW II, 439). Tuy nhiên, yếu tố quan trọng nhất chính là việc kết giao của Foucault với lịch sử và triết học khoa học Pháp, đặc biệt với triết gia và nhà tâm lý học Georges Canguilhem*, người hướng dẫn chính cho luận án tiến sĩ về lịch sử bệnh điên của Foucault.

Theo lý giải của chính Foucault, Canguilhem (cùng với người tiền nhiệm của ông tại đại học Sorbonne, Gaston Bachelard**) đại diện cho một cách tiếp cận khác biệt rất rõ ràng với hiện tượng luận, nó nhấn mạnh đến logic của các khái niệm hơn là trải nghiệm sống, coi đó là sức mạnh dẫn dắt tư duy con người. Những học trò của Canguilhem, mà Foucault tự coi mình là một trong số đó, phủ nhận 'triết học trải nghiệm' của hiện tượng luận và ủng hộ 'triết học khái niệm' của Canguilhem. Lịch sử các khái niệm của Canguilhem là những hình mẫu quan trọng cho khảo cổ luận của Foucault vào thập niên 1960. Những năm sau đó,

---

* Georges Canguilhem (1904-1995), triết gia Pháp.

** Gaston Bachelard (1884-1962), triết gia Pháp.



Hình 9. Gaston Bachelard

trong tiểu luận bàn về Canguilhem (*Cuộc sống: Trải nghiệm và Khoa học* (*Life: Experience and Science*), EW II, 465-78), Foucault đã phác họa quan niệm sinh vật học về trải nghiệm được hình thành để thay thế cho *vécu* (trải nghiệm sống) hiện tượng luận lấy chủ thể làm trung tâm.

Nhưng, ít nhất là với Foucault, truyền thống triết học của Bachelard và Canguilhem đã mang đến cho ông một lựa chọn phương pháp luận thay thế cho hiện tượng luận nhiều hơn là một sự phê phán triết học về nó. Đối với một sự phê phán như vậy, chúng ta phải quay trở lại với nghiên cứu của Foucault về tư duy hiện đại trong cuốn *Trật tự của vạn vật* (*The Order of Things*). Mục tiêu tối hậu của cuốn sách này là để hiểu được cơ cấu khảo cổ luận (tri thức) ẩn bên dưới khoa học xã hội hiện đại, nhưng, vì Foucault nghĩ rằng cơ cấu này được thống trị bởi quan niệm triết học về 'con người', đặc biệt gắn với Kant, nên bàn luận của ông bao gồm một lịch sử phê phán về triết học hiện đại.

Từ Descartes trở đi, triết học hiện đại chủ yếu xoay quanh câu hỏi liệu những mô tả (các kinh nghiệm, các tư tưởng) của chúng ta có thể hiện chính xác thế giới bên ngoài trí óc chúng ta hay không. Ví dụ, Descartes hỏi làm sao ta biết được rằng các quan niệm của ta phù hợp với những sự vật thật sự tồn tại bên ngoài chúng ta

trong không gian và thời gian. Hume hỏi làm sao ta biết được rằng những trải nghiệm của ta về các kết hợp quan niệm thường xuyên (như mặt trời mọc vào mỗi buổi sáng chẳng hạn) phù hợp với những liên hệ tất yếu trong thực tại. Cho đến trước Kant vẫn chưa có ai có thể trả lời một cách hợp lý cho những câu hỏi như vậy, (mặc dù có những ý kiến thuyết phục, ví dụ từ Hume, cho rằng những câu hỏi đó không cần phải trả lời).

Với Kant đã diễn ra một bước ngoặt quyết định vì ông cũng suy ngẫm về khả năng mô tả, khi đặt câu hỏi không chỉ là liệu các mô tả của ta có đúng với thế giới không, mà còn làm thế nào mà chúng ta lại có thể mô tả bất cứ thứ gì (cho dù chính xác hay không). Điều này có ý nghĩa quyết định bởi vì ông cho rằng trả lời một câu hỏi mới sẽ giúp chúng ta biết cách trả lời một câu hỏi cũ. Cụ thể, Kant lập luận rằng chính khả năng mô tả một khách thể đòi hỏi, ví dụ, khách thể đó phải được mô tả như đang tồn tại trong không gian và thời gian và như một phần của một mạng lưới các quy luật nhân quả. Theo ý tưởng này (mà Kant gọi là 'suy diễn siêu nghiệm'), các khách thể trong trải nghiệm của chúng ta tồn tại trong không gian và thời gian và bị thống trị bởi các quy luật nhân quả tất yếu, bởi vì nếu không thì chúng không thể là các khách thể trong trải nghiệm của chúng ta được. Một mặt, khả năng

hiểu biết thế giới của chúng ta bị giới hạn khi chúng ta trải nghiệm nó (thế giới hiện tượng), không phải là thế giới như chính bản chất của nó (thế giới tự thân). Mặt khác, chính sự giới hạn này giúp chúng ta có thể có được tri thức khách quan về thế giới.

Quan niệm về tri thức của Kant đòi hỏi một vị thế hai mặt đặc biệt của con người. Một mặt, chúng ta là nguồn gốc của những điều kiện tất yếu cho khả năng có được bất kỳ tri thức nào về thế giới xung quanh: chúng ta thuộc về lĩnh vực 'siêu nghiệm' vốn là nguồn gốc của mọi tri thức trong lĩnh vực 'thực chứng'. Nhưng đồng thời chính chúng ta cũng có thể được nhận biết (không chỉ bằng trải nghiệm mà còn bằng khoa học xã hội) và vì vậy cũng là các khách thể trong lĩnh vực thực chứng. Foucault sử dụng thuật ngữ 'con người' *(man)* để chỉ con người có vị thế hai mặt đặc biệt này (như cái ông gọi là 'cặp đôi thực chứng - siêu nghiệm'). Theo ý nghĩa ấy, ông cho rằng trước cuối thế kỷ 18 còn chưa có khái niệm về *con người*. Vì thế ông đã tuyên bố một cách cường điệu là 'con người còn chưa tồn tại' mãi cho đến thế kỷ 19 (OT, 308).

Trong lịch sử triết học hiện đại của Foucault, con người là vấn đề trung tâm, và cái khó là hiểu được bằng cách nào một tồn tại hợp nhất duy nhất lại có thể đồng thời vừa là nguồn gốc siêu nghiệm

của khả năng nhận thức, và vừa là khách thể của nhận thức đó. Chương 9 của *Trật tự của vạn vật* (*The Order of Things*) nghiên cứu thấu suốt những phát triển chính của triết học thế kỷ 20 - đặc biệt là hiện tượng luận của Husserl, Sartre và Merleau-Ponty - khi cho rằng không ai trong số họ có thể phát triển được một khái niệm chặt chẽ về con người. Mỗi tác giả đều có một sự quy giảm không thỏa đáng: hoặc quy giảm cái thực chứng vào cái siêu nghiệm (Husserl) hoặc quy giảm cái siêu nghiệm vào cái thực chứng (Merleau-Ponty).

Chương này là hình ảnh gần đúng nhất về một Foucault chín muồi về tư tưởng từng đạt đến cách bàn luận triết học chuẩn mực theo kiểu Kant. Nó có thể được hiểu một cách hợp lý - như tôi đã từng hiểu - như một nỗ lực cho thấy rằng tất cả những diễn giải hiện đại về con người (như một cặp đôi thực chứng - siêu nghiệm) đều rơi vào tình trạng không chặt chẽ. Nhưng cho dù nó có vẻ phù hợp với những ý định của chính Foucault đi nữa thì cách hiểu như vậy cũng xung đột với dự án khảo cổ luận của ông trong *Trật tự của vạn vật* (*The Order of Things*). Vì nó đặt bàn luận của ông lên cấp độ lịch sử các tư tưởng, là câu chuyện về một loạt những tư tưởng gia cố lý giải một vấn đề, chứ không phải một nghiên cứu khảo cổ luận về các cấu trúc vô thức song hành với lịch sử đó. Ngoài ra, như lịch sử của các

tư tưởng, nó chỉ có thể cho chúng ta thấy những tư tưởng gia này không thành công trong việc lý giải vấn đề của họ, chứ không phải những lý do về nguyên tắc (được cho là ở cấp độ khảo cổ luận) giải thích cho sự thất bại. Tuy nhiên, nếu chúng ta tái dựng luận bàn của Foucault như một lý giải khảo cổ luận thật sự, thì sự thiếu chặt chẽ hiển nhiên trong quan niệm về con người không cho thấy điều gì khác hơn là tư duy của chúng ta không còn được dẫn dắt bởi tri thức hiện đại nữa, và kết quả là chúng ta, giống như các độc giả của bộ bách khoa thư Trung Hoa của Borges*, phải đối mặt với sự 'mất hoàn toàn khả năng suy nghĩ về nó'. Không có ví dụ nào cho thấy Foucault đưa ra được một trường hợp thật sự ủng hộ hay chống lại lập trường triết học chuẩn mực. Cũng không có gì ngạc nhiên, theo lý giải của chính ông, vì để đưa ra một trường hợp như vậy, Foucault buộc phải làm việc trong chính hệ tri thức hiện đại (bộ khung triết học theo nghĩa của Kant), do đó phải từ bỏ khoảng cách lịch sử mà phương pháp luận khảo cổ của ông đòi hỏi. Vậy nên tôi cho rằng ngay cả trong những thời điểm rõ ràng là triết học nhất của mình, Foucault cũng không phải là người tham gia vào những tranh luận triết học hiện đại hậu-Kant.

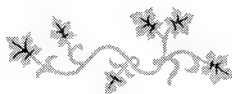
---

* Jorge Luis Borges (1899-1986), nhà văn Argentina.

Tuy nhiên vẫn còn một khả năng nữa, là thứ hấp dẫn một số độc giả của *Trật tự của vạn vật.* Đó là, nối gót Heidegger, Foucault đang cố mở ra một con đường hướng tới một phương thức tư duy triết học mới có thể đưa chúng ta vượt khỏi hệ tri thức hiện đại. Chắc chắn là có những yếu tố Heidegger trong tác phẩm. Nổi bật nhất chính là sự phê phán về ý niệm và về triết học trải nghiệm, nó rõ ràng gợi lên một chủ đề chính của cuốn *Tồn tại và Thời gian* (*Being and Time*); và, nếu Foucault cho rằng bản thân Heidegger cũng không thoát khỏi bức tranh ý niệm, thì điều đó là một động thái chuẩn mực trong các phê phán kiểu Heidegger về bậc thầy này. Cũng có những suy ngẫm về mối quan hệ của ngôn ngữ với tồn tại và chắc chắn ông đã liên hệ đến những văn bản về sau của Heidegger: 'Có mối liên hệ nào giữa ngôn ngữ và tồn tại, và có thực là ngôn ngữ luôn hướng đến tồn tại hay không?' (OT, 306). Và việc mở ra và khép lại những công kích vào tư tưởng về 'con người', với gợi ý rằng chúng ta đang tiến đến một thời đại mới mà trong đó 'chủ nghĩa nhân văn' sẽ biến mất, dường như được tính toán để đặt Foucault về phe Heidegger trong cuộc công kích nổi tiếng vào Sartre trong 'Thư về chủ nghĩa nhân văn' của ông.

Nhưng những nét đặc trưng Heidegger chỉ là cái phân biệt cuốn *Trật tự của vạn vật* với các

tác phẩm khác của Foucault. Không ở đâu khác có những chủ đề triết học nổi bật đến như vậy, cũng không ở đâu khác có mối liên hệ ít ỏi đến như vậy giữa việc luận bàn với những vấn đề đạo đức và chính trị vốn đặc trưng cho 'lịch sử về thời hiện tại'. Dù được viết như một công trình khảo cổ luận về các khoa học xã hội, nhưng cực kỳ khó để kết nối sự phân tích của nó với hệ thống thống trị mà trong đó các ngành này dính líu chặt chẽ với nhau, như Foucault đã chỉ ra trong những tác phẩm về sau. Tư tưởng về 'con người' có thể là một sự cưỡng ép độc đoán đối với tư duy của chúng ta, nhưng chúng ta không ý thức được rằng vượt qua nó không gì khác hơn là một sự thực thi tự do trí tuệ. Cũng đáng giá để nhớ rằng đa phần cuốn sách này hoàn toàn không dính dáng gì đến Heidegger, đặc biệt trong mối quan tâm sát sao của chúng đến những chi tiết của các phương thức tư duy khoa học. Nhưng với mức độ mang hơi hướng Heidegger của cuốn sách thì nó chỉ chứng tỏ rằng các cuốn sách khác của ông không có điều đó.







Bệnh điên

Tôi đủ điên để nghiên cứu lý tính, và tôi đủ lý trí để nghiên cứu bệnh điên.

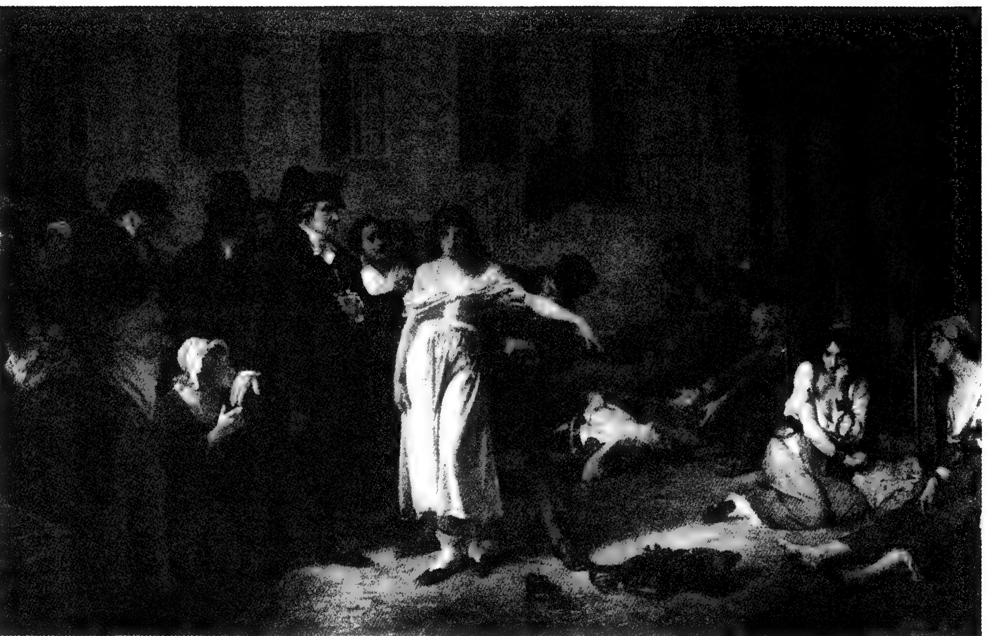
Với chúng ta, 'điên' và 'bệnh tâm thần' là những từ đồng nghĩa. Chúng ta biết rằng có những người cứ không ngừng la hét khi gặp người lạ hoặc những người nghĩ rằng họ nhận được các thông điệp vô tuyến từ người ngoài hành tinh, những người như vậy không phải lúc nào cũng được cho là đang mắc phải một chứng bệnh nào đó. Người ta nói là họ bị ma quỷ hay những sinh vật không phải con người ám. Nhưng chúng ta nghĩ rằng những quan điểm khác về chứng điên khùng là dấu hiệu về sự thiếu hiểu biết nếu không nói là ác ý; chúng đã mất mọi sự tôn trọng về phương diện tri thức sau khám phá của thời

hiện đại rằng điên *(madness)* là một căn bệnh tâm thần.

Lịch sử được thừa nhận của khoa tâm thần học đã phong thánh cho quan điểm này. Vào thời Cách mạng Pháp, Philippe Pinel phản đối việc xiềng xích người điên như những con vật và ông đã đến nhà giam ở Bicêtre để giải thoát cho họ. Ở đó, ông bị ngăn cản bởi Courthon, một thành viên cuồng tín của chính phủ Cộng hòa vốn chống lại quan điểm đó. Foucault trích dẫn câu chuyện này với sự mỉa mai mà ta có thể đoán được:

> Quay sang Pinel (Courthon nói): 'Này, công dân, ông có bị điên không khi tìm cách giải thoát cho những con vật này?' Pinel bình tĩnh trả lời: 'Công dân, tôi tin rằng những người điên này khó chữa trị như vậy chỉ là vì họ bị tước đoạt không khí và tự do.' 'Được thôi, cứ làm những gì ông muốn, nhưng tôi e rằng ông có thể thành nạn nhân của chính suy nghĩ đó đấy.' Nói rồi Courthon lên xe ngựa... Mọi người thở phào; con người bác ái vĩ đại ấy ngay lập tức bắt tay vào việc.' (trích trong MC, 242)

Cũng có những câu chuyện tương tự về Samuel Tuke, người đã thành lập một dưỡng trí viện ('bệnh viện tâm thần') cho người theo giáo



Hình 10. Pinel giải thoát người điên, tranh sơn dầu của Tony Robert-Fleury

phái Quaker tại Anh cùng vào thời điểm đó. Những câu chuyện như vậy mô tả những người hùng của chúng như những người dũng cảm và giàu lòng trắc ẩn, những người bác bỏ sự mê tín và ủng hộ cách điều trị có cơ sở khoa học cho cái mà tư tưởng đã được khai sáng cho thấy đó là một căn bệnh. Nhưng, Foucault khẳng định rằng 'sự thật lại hoàn toàn khác' (MC, 243).

Việc làm của Tuke, chẳng hạn, có những động cơ tôn giáo và đạo đức chứ không phải khoa học. Bệnh viện tâm thần giải thoát người điên khỏi xiềng xích và bạo hành thân thể và đưa họ vào một khung cảnh thanh bình. Nhưng trong khung cảnh ấy, họ bị giám sát nghiêm ngặt bất cứ sự lệch lạc nào với cách hành xử quy ước. Liệu pháp này cốt ở việc làm cho người điên 'cảm nhận được trách nhiệm đạo lý đối với mọi thứ bên trong anh ta có thể làm xáo trộn luân lý và xã hội, và phải tin rằng chính họ chứ không ai khác phải chịu trách nhiệm' (MC, 246). Kết quả là 'Tuke đã tạo ra một nhà thương điên, nơi thay thế cho nỗi sợ hãi chứng điên khùng là nỗi thống khổ ngột ngạt của trách nhiệm' (MC, 247).

Foucault kể rằng một thời điểm quan trọng nổi bật trong cách chữa trị của Tuke là 'những bữa tiệc trà' nổi tiếng của ông, 'những sự kiện xã hội theo kiểu Anh'. Ở đây người bệnh là khách mời của ban giám đốc và các nhân viên của bệnh

viện tâm thần và họ (ở đây Foucault trích lời tường thuật của Tuke) 'ganh đua với nhau về phẩm chất lịch sự và đúng mực'. Đáng chú ý là 'nhìn chung buổi tối trôi qua với không khí hòa hợp và vui vẻ nhất... và quang cảnh vừa kì lạ lại vừa phấn khích đến mủi lòng' (MC, 249). Nhưng Foucault lại hiểu rất khác về những sự kiện: 'Người điên bị buộc phải khách thể hóa chính mình dưới những con mắt lý tính như một người hoàn toàn xa lạ, tức là, một người mà sự lập dị khác thường của anh ta không bộc lộ ra. Cộng đồng lý tính chào đón anh ta chỉ với phẩm chất này và với cái giá là từ bỏ tình trạng nặc danh' (MC, 249-50).

Foucault chống lại việc tô vẽ Tuke và Pinel như những nhà nhân đạo bởi vì ông phản đối quan điểm của họ cho rằng 'nhân tính' đưa đến những giá trị của xã hội tư sản hiện đại: 'Ngày nay, nhà thương điên phải thể hiện kịch bản tuyệt vời của đạo đức xã hội. Những giá trị của gia đình và công việc, tất cả những đức hạnh được thừa nhận, giờ đây đang ngự trị ở bệnh viện tâm thần' (MC, 257), nơi mà Foucault cho rằng 'không phải là một địa hạt tự do để quan sát, chẩn đoán, và chữa trị' mà là 'một không gian tư pháp, nơi người ta bị cáo buộc, bị phán xét và bị kết tội'. Người điên được giải phóng khỏi xiềng xích nhưng lại 'bị giam cầm trong một thế

giới luân lý' (MC, 269). Có một 'sự giam hãm đạo đức khổng lồ', thứ mà Foucault chế nhạo, 'chúng ta cứ quen gọi, không nghi ngờ gì là theo nghĩa ngược lại, là sự giải phóng người điên' (MC, 278).

Chúng ta có thể thấy rõ điều gì đó chính xác là không hiện thực trong lời chế nhạo của Foucault. Sau hết, người điên không phải là những kẻ nổi loạn chống lại một xã hội hay một hệ thống luân lý cụ thể; họ bị rối loạn chức năng hoàn toàn xét trong bất kỳ một khung cảnh nhân văn nào. Nếu những bữa tiệc trà của Tuke giúp kiểm soát một người tâm thần mà nếu không anh ta sẽ cố giết bất kỳ ai mà anh ta gặp, thì tại sao lại bận tâm đến việc chúng sẽ củng cố cho nền luân lý tư sản?

Đã từng làm việc với người điên, Foucault có lẽ cũng biết rằng người tâm thần thường chỉ là một người tâm thần, và chắc chắn ông sẽ hoan nghênh việc chữa trị đưa những kẻ giết người vì ảo giác quay lại với đạo lý thông thường. Thay vì thế, cơn giận dữ của ông hướng vào việc chống lại một nhận thức về bệnh điên vốn thừa nhận không có lựa chọn có ý nghĩa nào khác với chuẩn mực của chúng ta về sự bình thường và đặt mọi niềm tin và hành vi sai lệch nghiêm trọng với những chuẩn mực này ra ngoài giới hạn cho phép. Theo quan điểm của Foucault, bệnh điên như một hiện tượng phổ biến nên được coi như một thách thức xứng đáng đối với cái bình

thường, ngay cho dù có những sự ghê tởm điên khùng mà so với chúng cái bình thường sẽ là sự thay thế được hoan nghênh.

Nhưng phản ứng về phía Foucault cho rằng chứng điên có thể còn là thứ gì đó ngoài việc vượt quá giới hạn cho phép. Điều này thật sự có khả năng không? Foucault nói, nếu chúng ta không nghĩ như vậy, thì đó là do cái cách mà nó được nhận thức, về mặt lịch sử, bởi nền văn hóa của chúng ta. Cuốn *Lịch sử bệnh điên* (*History of Madness*) của ông là một tranh cãi không dứt cho kết luận này.

Ông bắt đầu với một khảo sát nhanh nhưng quan trọng về bệnh điên ở thời Trung cổ và thời Phục hưng. Ông cho rằng khi đó bệnh điên được xem như một hiện tượng hoàn toàn có tính người. Điên khùng đối lập với lý trí, nhưng như một phương thức tồn tại khác của con người chứ không phải là sự đơn giản từ bỏ lý trí. Kết quả là bệnh điên (cho dù bị khinh bỉ hay ghê tởm) là một thách thức quan trọng đối với lý trí. Nó có thể tham gia vào một cuộc đối thoại mỉa mai với lý trí (như trong cuốn *Tụng ca sự điên rồ [In Praise of Folly]* của Erasmus*) hoặc đòi hỏi một lĩnh vực trải nghiệm và thấu thị của con người

---

* Erasmus (1466-1536), nhà nhân văn thời Phục hưng, người Hà Lan.

mà lý trí không có được (như trong các bức tranh của Bosch* hay những bi kịch của Shakespeare). Trong bất kỳ trường hợp nào, vấn đề là trong quá khứ, bệnh điên có một vai trò quan trọng để hiểu về những khả năng của con người trong nền văn hóa chúng ta.

Cách hiểu có lợi này về bệnh điên chấm dứt vào khoảng giữa thế kỷ 17, ngay khi bắt đầu của cái mà người Pháp gọi là thời kì Cổ điển. Trái với cách nhìn của thời Trung cổ và thời Phục hưng, thời kì Cổ điển coi bệnh điên đơn thuần là sự phủ định thuộc tính lý trí thiết yếu của con người. Nó được xem như phi lý tính (*déraison*), một sự đâm đầu vào thú tính không có ý nghĩa nhân văn. Theo đó có một *sự loại trừ trong quan niệm* người điên ra khỏi thế giới con người. Vì vậy, chẳng hạn, Descartes trong Suy ngẫm Thứ nhất của mình ấp ủ một loạt những khả năng như lý do để hoài nghi những niềm tin của ông: các giác quan có thể lừa dối, ông có thể đang mơ, thậm chí có thể có một con quỷ toàn năng muốn đánh lừa ông trong mọi ngã rẽ. Nhưng, Foucault lưu ý (HF, 56-8) có một khả năng mà Descartes bỏ qua. Sau khi cho rằng những niềm tin của ông có thể không đáng tin cậy vì ông giống như những người nghĩ rằng đầu của họ là quả bí hay được

---

* Hieronymus Bosch (1450-1516), hoạ sĩ Hà Lan.

làm bằng thủy tinh, nhưng ông ngay lập tức bác bỏ khả năng ấy: 'Nhưng họ bị điên, còn tôi cũng điên nếu có lúc nào đó tôi nghĩ rằng tôi giống họ' (Suy ngẫm Thứ nhất). (Foucault và Jacques Derrida** đã tranh luận căng thẳng về việc lý giải đoạn văn này).

Tương ứng với sự loại trừ trong quan niệm này còn có một sự loại trừ về thể xác với người điên, bằng việc giam cầm họ để cô lập họ khỏi cuộc sống con người bình thường. Điều này nổi bật nhất ở Pháp với 'Nhà giam Lớn' vào năm 1656, khi đó chỉ trong vòng vài tháng đã có hơn 1% dân số Paris bị buộc phải sống trong những khu riêng biệt của Hôpital Général (Bệnh viện Đa khoa). (Một trong những khu như vậy là Salpêtrière, ngày nay là một bệnh viện hiện đại, mà thật mỉa mai lại là nơi Foucault qua đời vào năm 1984). Nhưng Foucault cho rằng những nhà giam như vậy xuất hiện ở khắp châu Âu.

Sự loại trừ về quan niệm và thể xác đối với người điên cũng phản ánh một sự kết án về đạo đức. Tuy nhiên, tội lỗi đạo đức không phải là loại tội bình thường, theo đó một thành viên cộng đồng vi phạm một trong những chuẩn mực cơ bản của cộng đồng ấy. Thay vào đó, bệnh điên tương ứng với một lựa chọn cực đoan bác bỏ hoàn

---

** Jacques Derrida (1930-2004), triết gia Pháp.

toàn nhân tính và cộng đồng con người để đổi lấy một đời sống hoàn toàn thú tính (phi nhân). Theo quan điểm cổ điển, thú tính của người điên biểu hiện ở việc họ bị thống trị bởi những đam mê, một sự thống trị dẫn họ đến tình trạng mê sảng nhầm lẫn cái phi hiện thực là hiện thực. Vì thế sự mê sảng điên cuồng dẫn đến kết quả là sự mù quáng đến tận cùng, tách người điên khỏi ánh sáng của lý trí.

Quan điểm trị liệu hiện đại về bệnh điên đoạn tuyệt hoàn toàn với quan điểm cổ điển, mà về sau Foucault gọi là một thay đổi trong hình thái tri thức hay hình thái thảo luận. Người điên được đưa trở lại vào cộng đồng, không còn là những sinh vật nằm ngoài giới hạn cho phép của con người. Nhưng, trong cộng đồng đó, người điên giờ đây là những tội phạm luân lý (những kẻ vi phạm chuẩn mực xã hội đặc biệt), những người phải cảm thấy tội lỗi vì hoàn cảnh của họ và cần phải sửa đổi thái độ và hành vi của họ. Do đó, cách thức đặc trưng của thời hiện đại trong việc điều trị người điên không chỉ là cô lập họ mà còn bắt họ trải qua liệu pháp luân lý. Mặc dù vậy, việc chuyển từ cơ sở giam giữ của thời Cổ điển đến bệnh viện tâm thần trị liệu thời hiện đại vẫn tiếp tục phủ nhận bệnh điên như một thách thức quan trọng với cung cách con người.

Có lẽ chúng ta không đồng ý rằng khuynh

hướng đạo đức hoàn toàn rõ ràng của Pinel và Tuke đã loại trừ họ như những nhà sáng lập khoa tâm thần hiện đại, thứ công khai thừa nhận là trung lập về mặt đạo đức trong việc chữa trị một căn bệnh vốn không được coi là lỗi của bệnh nhân. Có chắc là có một sự phân biệt giữa những liệu pháp luân lý sơ khai và sự y học hóa sau này trong việc điều trị người điên hay không? Câu trả lời của Foucault là, đặc điểm nổi bật nhất của sự thống trị đạo đức trong viện tâm thần là 'sự thần thánh hóa người có thẩm quyền y khoa' (MC, 269). Chúng ta, vốn tin rằng bệnh điên chỉ là một 'bệnh tâm thần', nghĩ rằng bác sĩ chắc chắn phải kiểm soát sự điều trị của họ. Nhưng Foucault cho rằng, trong viện tâm thần, sự thống trị của uy quyền y học không bao giờ so được với uy quyền luân lý. Các bác sĩ có uy quyền không phải vì họ có tri thức chữa trị (nếu may mắn mà có chuyện đó thì cũng chỉ là ngẫu nhiên) mà vì họ đại diện cho những yêu cầu đạo đức của xã hội. Điều này là hiển nhiên trong thực hành tâm thần học ngày nay. Nó thêm mũ mãng cân đai cho y học, nhưng mấu chốt của việc trị liệu vẫn là quyền uy luân lý cá nhân của bác sĩ tâm thần, người đóng vai trò một công cụ của giá trị xã hội. Do đó mà có, ví dụ, vai trò thiết yếu của sự chuyển di trong điều trị phân tâm học.

Lý giải của Foucault chỉ có vẻ không hợp lý khi chúng ta tiếp tục khẳng định rằng việc nhận diện bệnh điên như một chứng bệnh tâm thần là một khám phá khoa học khách quan. Tuy nhiên, nghiên cứu lịch sử của Foucault lại cho rằng việc nhận diện này, trái lại, được đưa ra như một phương tiện hợp pháp hóa uy quyền của các bác sĩ ở viện tâm thần, một khi ý tưởng về một liệu pháp rõ ràng là luân lý đã bị từ bỏ. Sự thực là các bác sĩ nhận lãnh trách nhiệm tại các viện tâm thần thoạt đầu chẳng liên quan gì mấy với chuyên môn y khoa của họ. Những cách điều trị theo luân lý do Tuke và Pinel đề nghị hoàn toàn không phải là y học và có thể được tiến hành bởi bất kì ai có uy quyền luân lý. Tuy nhiên, từ thế kỉ 19, lý tưởng về sự hiểu biết khách quan, không mang giá trị (đạo đức), không có chỗ cho những liệu pháp luân lý chất đầy giá trị, đã thống trị trong y học. Ý tưởng về một chứng bệnh tâm thần rõ rệt được đưa ra trước hết để biện minh cho việc duy trì uy quyền của các bác sĩ đối với người điên, chứ không phải vì sự thật khoa học hay thành công trong chữa trị của nó.

Nhưng cho dù tâm thần học đương đại không thành công trong yêu sách về tính khách quan khoa học mà đôi khi nó đề xuất, chúng ta vẫn phải hỏi xem nó có thực sự chấp nhận sự tương tác vô nghĩa với người điên hay không. Phân tâm

học không phải là một ví dụ bác bỏ hay sao, vì nó đưa bệnh nhân ra khỏi những gò bó của bệnh viện tâm thần và thực sự lắng nghe họ? Foucault đồng ý rằng Freud xóa bỏ hầu hết những đặc trưng của bệnh viện tâm thần, chỉ giữ lại mối liên hệ cốt lõi giữa bác sĩ với bệnh nhân. Nhưng, như ta đã thấy, mối quan hệ này là trung tâm của sự thống trị hiện đại đối với người điên. Hơn nữa, theo Foucault, Freud 'đã phóng đại... sức mạnh thần thông quảng đại' của 'người có thẩm quyền y khoa', cho nó một 'địa vị gần như thần thánh' (MC, 227). Với tư cách một nhà phân tích, Freud 'tập trung... tất cả sức mạnh... của bệnh viện tâm thần' (MC, 277-8). Nhà phân tích không chỉ lắng nghe bệnh nhân, im lặng đằng sau chiếc ghế, mà còn biến thành 'một sự Quan sát tuyệt đối, một sự Im lặng cẩn trọng, một Thẩm phán thưởng phạt bằng sự phán xét thậm chí không cần đến ngôn ngữ'. Kết quả là phân tâm học 'đã và sẽ không thể nghe thấy tiếng nói của sự điên rồ phi lý trí'. Nó có tác dụng trong một số trường hợp, nhưng xét cho cùng 'vẫn là một kẻ xa lạ với sự táo bạo tột cùng của điên rồ' (MC, 278).

Nhưng nếu bệnh điên bị buộc phải im lặng, thì làm sao Foucault lại bị - mà rõ ràng là như vậy - giọng nói của nó mê hoặc đến thế? Vì cái cách duy nhất để nó tự biểu lộ kể từ cuối thế kỷ 18 là 'trong ánh chớp của những tác phẩm như

của Hölderlin, của Nerval, của Nietzsche, hay của Artaud' (MC, 278), những nghệ sĩ điên vĩ đại của hai thế kỷ gần đây. Chúng ta đã lưu ý đến mối liên hệ giữa chủ đề của những nghệ sĩ điên và sự quan tâm của Foucault đối với nghệ thuật avant-garde (tiền phong). Trong cả hai trường hợp, ông cho rằng việc thăm dò những giới hạn của lý tính sẽ bộc lộ những sự thật không thể đạt đến bằng lý trí.

Ý niệm này phản ánh một sự căng thẳng xuyên suốt tác phẩm *Lịch sử bệnh điên* (*History of Madness*) và đặc biệt bùng nổ ở phần đầu và phần cuối. Trong lời nói đầu (viết cho lần xuất bản thứ hai) và trong phần kết luận của mình, Foucault cho rằng lịch sử của ông là lịch sử 'của bệnh điên' theo nghĩa sở hữu cách chủ quan chứ không phải khách quan; rằng nói cách khác, ông viết từ quan điểm của chính người điên, chứ không chỉ cho thấy cách người lành mạnh nhận thức về người điên như thế nào. Sự thực thì sáu trăm trang giữa lời nói đầu và phần kết luận hầu như chỉ dành cho nhận thức của người lành mạnh. Nhưng chúng ta không nên để cho sự mất cân bằng về lượng xóa mờ cái thực tế rằng 'chính bệnh điên' mới là thứ hiện diện ở trung tâm của cuốn sách.

Foucault nhấn mạnh vào sự hiện diện này bởi vì, vào giai đoạn đó ông đang viết ở vị thế

đối nghịch với quan điểm Khai sáng. Giống như Horkheimer* và Adorno** (trong *Biện chứng của khai sáng [Dialectic of Enlighenment]* viết trước đó khoảng 20 năm), ông nhận ra rằng lý tính vốn được cho là sẽ giải phóng chúng ta thì chính nó lại trở thành công cụ chủ yếu thống trị chúng ta. Sự mỉa mai quá đáng trong những lời hùng biện của ông là sự tấn công thẳng thừng vào những kỳ vọng của lý tính, và việc ông anh hùng hóa người điên là để thiết lập một lựa chọn thay thế cho sự cai trị của lý tính. Lựa chọn thay thế này là sự trải nghiệm thái quá đến mức phi lý mà người điên trải qua và được gợi lên trong tác phẩm của các nghệ sĩ điên.

Vấn đề với sự chuyển đổi như vậy là sự không tương thích của 'kinh nghiệm' với cái mà nó gọi ra. Như chính Foucault đã nói ra trong một đoạn tự phê bình ngắn ở đầu cuốn *Khảo cổ luận tri thức* (*The Archaeology of Knowledge*): 'Nói chung, [*Lịch sử bệnh điên* (*History of Madness*)] dành một vị trí quá lớn, và cũng rất khó hiểu, cho cái mà tôi gọi là 'kinh nghiệm', vì thế cho thấy người ta vẫn còn dè dặt với việc thừa nhận một chủ thể kinh nghiệm vô danh và phổ biến đến mức độ nào' (AK, 16, bản dịch đã được chỉnh sửa).

---

* Max Horkheimer (1895-1973), triết gia Đức.

** Theodor W. Adorno (1903-1969), triết gia Đức.

Như tôi hiểu - thật tình mà nói thì đó chính là những gì Foucault có trong tâm trí - sự bất tương thích này ít ra là ở ba phương diện. Thứ nhất, có một sự thật cốt lõi trong triết học Kant: một kinh nghiệm, chỉ đơn giản là một kinh nghiệm, phải có một đối tượng mà nó chạm trán như một phần của thế giới trong đó đối tượng có tính dễ hiểu đặc thù. Kết quả là không có ý nghĩa cố kết nào cho một kinh nghiệm không được biết đến bởi những cấu trúc khái niệm xác định không gian lý tính và do đó xác định những chuẩn mực của sự hợp lý. Thứ hai, kinh nghiệm mà người điên được cho là đã trải qua sẽ phải là một hằng số phi lịch sử, không thay đổi theo thời gian, không chịu tác động bởi những sức mạnh làm biến đổi thế giới loài người. Nhận thức lịch sử mạnh mẽ của Foucault không có chỗ cho một kinh nghiệm tự nó như vậy. Cuối cùng, trái với hai điểm trên, cho dù có thể có một kinh nghiệm như vậy, nhưng bản chất vô định hình và thái quá triệt để của nó làm cho nó hoàn toàn không tương thích với vai trò là cơ sở cho những hành động xã hội đặc thù cần thiết để đối lập hiệu quả với những hệ thống đang thống trị. Hành động thành công đòi hỏi một cương lĩnh đặc biệt, cái không thể dựa vào sự bộc phát phi cấu trúc của cơn điên. Một cuộc cách mạng cần đến công việc phá hoại có kiểm soát chứ không phải những ánh chớp tình cờ.

Có lẽ Foucault chưa bao giờ hoàn toàn thoát khỏi bị mê hoặc bởi kinh nghiệm phi lý tính này. Nhưng cuối cùng ông cũng nhận ra rằng nó không phải là một phương án thay thế hữu lý cho lý tính của Khai sáng. Điều đó thể hiện trong sự phản đối của ông về 'trò tống tiền của Khai sáng' (*Khai sáng là gì? [What is Enlightenment?]*, EW III, 312), cái mà ông hiểu như là sự khẳng định rằng 'người ta phải 'theo' hoặc 'chống lại' Khai sáng' (EW III, 313). Giờ đây ông hiểu rằng 'Khai sáng' là 'một tập hợp những sự kiện chính trị, kinh tế, xã hội, thiết chế, và văn hóa mà chúng ta vẫn còn phụ thuộc một phần lớn vào nó' và kết quả là nó tạo ra một địa hạt đặc quyền cho sự phân tích' (EW III, 312). Nhìn theo cách đó, Khai sáng giống như không khí chúng ta thở - một bộ phận hợp thành trong sự hiện hữu của chúng ta, hầu như là một đối tượng để chúng ta lựa chọn ủng hộ hay phản đối. Thay vì thế, chúng ta có thể và phải tham gia vào nó thông qua 'một loạt những thẩm tra lịch sử chính xác nhất có thể' (EW III, 313). Lý tính là một phần bản chất của chúng ta, mặc dù là một phần luôn đòi hỏi sự phân tích và điều chỉnh không ngừng. Nhưng việc thách thức toàn bộ lý tính như Foucault dự tính trong *Lịch sử bệnh điên* là vô nghĩa.

Câu chuyện hư cấu về 'giọng nói' của người điên có thể vẫn có vai trò trong sự vật lộn của

chúng ta với lý tính, nhưng chỉ như một lời nhắc nhở chung rằng chúng ta đừng bao giờ hoàn toàn thỏa mãn với sự phát triển lý tính hiện tại của mình. Cũng giống như quan niệm về chân lý đóng vai trò như một sự cảnh báo rằng ngay cả những đòi hỏi mà chúng ta đã 'chứng minh hoàn toàn' có thể cũng hóa ra là sai lầm, vì thế ý niệm về bệnh điên như một sự cảnh báo rằng điều mà hiện tại chúng ta xem là hợp lý một ngày nào đó có thể thành ra phi lý. Nhưng với Foucault về sau, sự cảnh báo rất phổ biến này không có ý nghĩa đặc biệt nào trong sự vật lộn của chúng ta với loại lý tính mà phong trào Khai sáng đã làm cho nó trở thành một phần trong số phận lịch sử của chúng ta.

Trong tiểu luận về Canguilhem đã nhắc đến ở chương trước, Foucault phát triển một khái niệm mới mang lại một đặc trưng không có trong kinh nghiệm của người điên. Đó là khái niệm về 'sai lầm', được hiểu như là một sự sai lệch đặc biệt so với những chuẩn mực của môi trường nhận thức của chúng ta. Mặc dù những sai lầm luôn được coi như thuần túy tiêu cực - như những thất bại để chạm đến chân lý - Foucault lưu ý rằng điều này chỉ liên quan đến một sự khái niệm hóa đặc biệt trong thực tại. Từ một quan điểm rộng hơn, cái là sai lầm trong một khuôn khổ tri thức này có thể lại là một chân lý phôi thai đang phát

triển trong một khuôn khổ tri thức mới. Ví dụ, Copernicus cho rằng Trái đất chuyển động xung quanh Mặt trời là một sai lầm theo ý nghĩa hoàn toàn tiêu cực trong thiên văn học của Aristotle và Ptolemy. Nhưng nó trở thành cơ sở cho thiên văn học mới vào thế kỷ 17. Theo cách nhìn này, tri thức bản thân nó phải được hiểu như là một hình thái của sai lầm.

Ý niệm về tri thức như là sai lầm là một bản sao đặc biệt và hiệu quả với quan niệm ban đầu của Foucault về những kinh nghiệm thái quá của người điên (và nói chung hơn là của nghệ thuật tiền phong). Sai lầm tự nó là một kiểu thái quá, một sự vi phạm những giới hạn được đặt ra bởi môi trường khái niệm của chúng ta. Nó là một phiên bản khu biệt và trần tục của những ánh chớp vũ trụ của bệnh điên. Nhưng thứ mà sai lầm thiếu trong vở kịch siêu hình được bù đắp nhiều hơn bằng hiệu quả lịch sử của nó. Chính xác bởi vì nó đại diện cho một sự sai lệch đặc biệt khỏi những chuẩn mực cụ thể, hơn là một sự nổi loạn không tập trung chống lại chính ý niệm về tính chuẩn mực. Sai lầm đem lại một sự thay đổi thực tế trong thế giới mà chúng ta đang sống, chứ không phải một sự đào thoát thẩm mĩ khỏi nó. Xét cho cùng, Foucault bắt sự xuất thần của bệnh điên phụ thuộc vào sự đền bù mỉa mai của sai lầm (mang tính sáng tạo).



Tội ác và trừng phạt

Sức mạnh trừng phạt không khác về bản chất với sức mạnh chữa trị hay giáo dục.

Ngày 5 tháng 1 năm 1757, Robert Damiens, 42 tuổi, một cựu binh của quân đội Pháp, đã cầm dao xông vào vua Louis XV và làm nhà vua bị thương nhẹ. Ông đầu hàng mà không có bất kỳ sự kháng cự nào và bảo rằng chỉ muốn đe dọa chứ không định giết vua. Tuy nhiên, ông bị kết tội giết vua (thực ra là tội giết cha, bởi vì vua là cha của nhân dân) và bị hành quyết gần hai tháng sau đó. Vụ hành quyết được tiến hành công khai trước đám đông dân chúng và rất tàn bạo. Foucault mở đầu cuốn *Kỉ luật và trừng phạt* (*Discipline and Punish*) với những chi tiết đau đớn lấy từ những giải trình của các nhân chứng

về cách Damiens bị kéo và bị tứ mã phanh thây. Không dừng lại để bình luận về đoạn văn rùng rợn này, ông lập tức chuyển sang một tài liệu khác, từ năm 1837, tức 80 năm sau, tuyên bố những luật lệ cho một trại giáo dưỡng những đứa trẻ ngỗ nghịch ở Paris: 'Ngày của tù nhân sẽ bắt đầu vào 6 giờ sáng mùa đông và 5 giờ sáng mùa hè. Họ sẽ làm việc 9 tiếng một ngày suốt cả năm. Hai tiếng đồng hồ trong ngày được dành cho việc giáo dục. Ngày làm việc sẽ kết thúc lúc 9 giờ tối mùa đông và 8 giờ tối mùa hè' (DP, 6). Sau khi trích dẫn cái này và 11 luật lệ tương tự, cuối cùng Foucault cũng đưa ra một bình luận: 'Vậy là, chúng ta có một cuộc hành quyết công khai và một thời gian biểu' (DP, 7).

Hai kiểu trừng phạt điển hình: kiểu thứ nhất xảy ra đủ muộn vào thời Khai sáng để dấy lên nhiều sự phê phán, nhưng nó là kiểu trừng phạt tội phạm điển hình ở châu Âu cho đến khoảng giữa thế kỉ 18; kiểu thứ hai thể hiện một cách trừng phạt mới 'nhẹ nhàng hơn', có vẻ như là sản phẩm của một cách tiếp cận văn minh hơn và nhân đạo hơn đối với việc trừng phạt. Theo lý giải của Foucault, giai đoạn thứ hai cuối cùng dẫn đến một hệ thống hoàn toàn hiện đại của thứ mà ông gọi là 'kỉ luật'.

Ý niệm mới - nói đơn giản là giam giữ hơn là hành hạ - có phải là sự phát triển tiến bộ, đã

được khai sáng như người ta nghĩ hay không? Foucault hoài nghi khi cho rằng vấn đề 'không phải là trừng phạt ít hơn, mà trừng phạt tốt hơn' (DP, 82).

Ông bắt đầu bằng việc vạch ra những đối lập giữa cách tiếp cận hiện đại và tiền hiện đại. Có bốn thay đổi quan trọng:

1. Việc trừng phạt không còn là cuộc trình diễn công khai, một màn chứng minh hoành tráng cho tất cả mọi người về *force majeure* (*sức mạnh to lớn)* không thể kháng cự của vị quân chủ, mà thay vào đó là việc áp dụng riêng rẽ, hầu như dè dặt từng ước chế cần thiết để duy trì trật tự xã hội.
2. Cái bị trừng phạt không còn là tội lỗi phạm phải mà là người phạm tội, luật pháp không còn quan tâm nhiều đến những gì tội phạm đã làm mà tập trung vào cái gì (môi trường, di truyền, những hành động của cha mẹ) dẫn họ đến việc phạm tội.
3. Những người quyết định chính xác tính chất và khoảng thời gian trừng phạt không còn là những quan tòa, những người áp đặt những hình phạt theo luật định, mà là 'các chuyên gia' (các bác sĩ tâm thần, người làm việc xã hội, các ban hội thẩm có tuyên thệ),

họ quyết định cách thực thi những bản án tư pháp mơ hồ.

4. Mục đích được công khai thừa nhận của hình phạt không còn là sự trả thù (hoặc để đền đáp cho nạn nhân hoặc vì công lý đơn thuần) mà là cải tạo và phục hồi người phạm tội.

Foucault không phủ nhận rằng việc phanh thây tội phạm như trước đây đã không còn nữa. Nhưng điều ngược lại đen tối hơn của cách trừng phạt 'nhẹ nhàng hơn' này là khuynh hướng kiểm soát toàn bộ của nó. Ở mức độ nào đó, nó được báo hiệu bởi một bước chuyển từ hình phạt tàn bạo, nhưng không có mục đích, về mặt thể xác sang sự kiểm soát tâm lý ít đau đớn hơn nhưng cưỡng bức hơn. Hình phạt tiền hiện đại hành hạ dữ dội thân thể tội phạm, nhưng nó hoàn thành việc báo thù thông qua sự đau đớn; hình phạt hiện đại đòi hỏi một sự cải biến từ bên trong, một sự cải tà quy chính cho một lối sống mới. Nhưng sự kiểm soát tâm linh hiện đại này tự nó lại là một phương tiện cho một sự kiểm soát tinh vi và bao trùm hơn đối với thể xác, bởi vì mục đích của việc thay đổi thái độ và khuynh hướng tâm lý là kiểm soát hành vi thể xác. Như Foucault diễn tả, với thời hiện đại, 'linh hồn là nhà tù của thể xác' (DP, 30).

Luận điểm nổi bật nhất của *Kỉ luật và trừng phạt* là những kỹ thuật để đưa vào kỉ luật được áp dụng cho các tội phạm trở thành hình mẫu cho những nơi kiểm soát khác trong thời hiện đại (trường học, bệnh viện, nhà máy, v.v.), vì thế mà kỉ luật nhà tù tràn lan khắp xã hội hiện đại. Foucault nói rằng chúng ta đang sống trong một 'quần đảo tù đày' (DP, 298).

Vì vậy, ví dụ, những đặc trưng nổi bật của sự kiểm soát bằng kỉ luật hiện đại thể hiện rõ ràng trong cách tiếp cận mới đối với việc huấn luyện quân đội, một việc huấn luyện được thiết kế để làm cho người dân thường sẵn sàng và có khả năng giết kẻ thù. Lối huấn luyện tiền hiện đại tập trung tìm kiếm chất liệu tốt cho chiến binh: những con người khỏe mạnh, có sức chịu đựng tốt, can đảm một cách tự nhiên v.v... và rồi truyền động lực cho họ bằng niềm kiêu hãnh và nỗi sợ hãi. Nhưng binh lính hiện đại được tạo ra qua sự huấn luyện khắc nghiệt và chuyên biệt, cho dù thoạt đầu họ không hoàn toàn phù hợp. Trại huấn luyện 'làm' họ trở thành những người lính. Sự hấp dẫn tự nhiên của một người mẫu hay một diễn viên không phải là vấn đề; điều quan trọng không phải trông giống như một người lính mà là một người lính thực sự - một cái gì đó đòi hỏi sự huấn luyện có hệ thống.

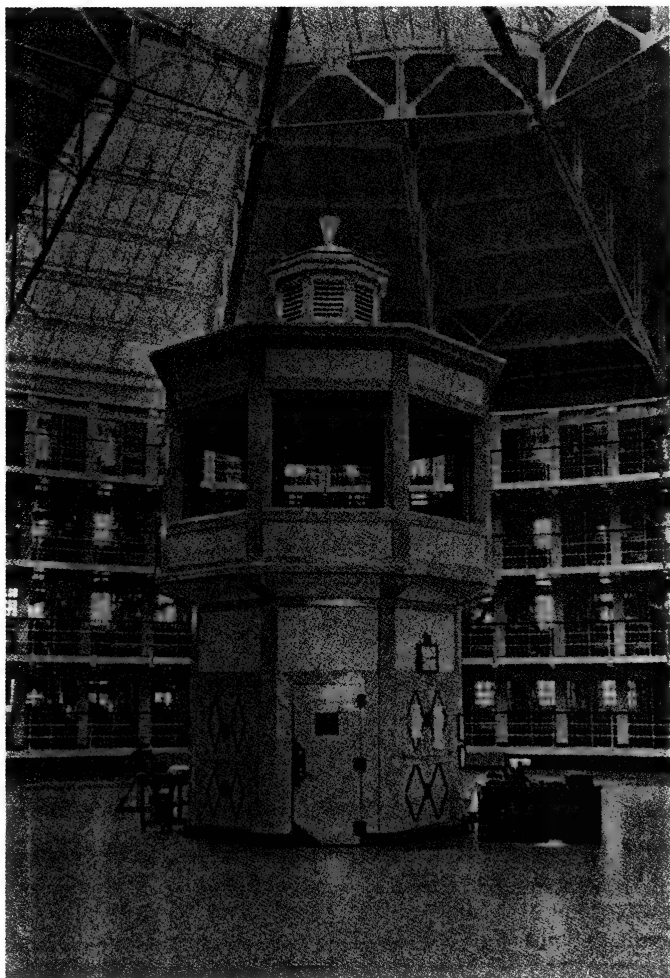
Huấn luyện bằng kỷ luật là điều nổi bật

trước hết bởi vì nó hoạt động không phải bằng việc kiểm soát trực tiếp thân thể mà bằng sự kiểm soát chi tiết các bộ phận riêng biệt của cơ thể. Để dạy người lính giữ gìn và bắn khẩu súng trường, chúng ta chia nhỏ quá trình này thành một chuỗi thứ tự những bước chính xác. Vấn đề không chỉ là biểu diễn cho họ thấy toàn bộ các thao tác và bảo 'hãy làm như vậy'. Trọng tâm không chỉ đơn thuần là những kết quả phải đạt được, bằng việc thấy rằng, bằng cách này hay cách khác, người lính làm những gì ta muốn. Thay vào đó, mục tiêu là đạt được những kết quả này thông qua một loạt quy trình chuyên biệt. Chúng tôi không chỉ muốn anh bắn vào kẻ thù; chúng tôi muốn anh cầm súng như thế này, đưa súng lên vai như thế này, nhắm vào mục tiêu như thế này, bóp cò như thế này. Nói ngắn gọn, nó là vấn đề kiểm soát vi mô. Foucault tóm lược cách tiếp cận hiện đại về kỉ luật bằng cách nói rằng nó nhằm mục đích tạo ra 'những cơ thể dễ sai khiến': những cơ thể không chỉ làm những gì ta muốn mà còn làm chúng chính xác theo cách ta muốn (DP, 138).

Những cơ thể dễ sai khiến được tạo ra thông qua ba thủ đoạn hiện đại nổi bật. *Sự quan sát nhiều tầng nấc* dựa trên thực tế rõ ràng rằng chúng ta có thể kiểm soát những gì người ta làm chỉ đơn thuần bằng cách quan sát họ. Những

tháp canh dọc theo các bức tường thành là một thí dụ kinh điển. Nhưng sức mạnh hiện đại đã nâng kỹ thuật này đến một tầm mức mới. Trước đây, nghệ thuật kiến trúc là một biểu hiện cho địa vị đặc quyền của những người nắm quyền lực, hoặc để phô trương sự nguy nga tráng lệ ('sự phô trương của những lâu đài') hoặc để mang lại cho họ một lợi thế nhìn xuống thần dân hay kẻ thù ('môn hình học pháo đài') (DP, 172). Nhưng nghệ thuật kiến trúc hiện đại xây dựng những kết cấu đáp ứng nhu cầu hoạt động của người dân bình thường và đồng thời 'làm cho người ta thấy được những người ở bên trong'. Do đó, chẳng hạn, những dãy ghế xếp thành hàng trong một hội trường hoặc những phòng học đủ ánh sáng với những cửa sổ lớn và những lối đi rộng, không chỉ tạo điều kiện việc học hành mà còn giúp giáo viên dễ dàng quan sát được mọi người đang làm gì. Những kĩ thuật tương tự đang hoạt động trong các phòng bệnh, các doanh trại quân đội, và các công xưởng, tất cả đều là những ví dụ về 'một nghệ thuật kiến trúc nhằm thay đổi các cá nhân: nhằm tác động đến những người ở trong nó, nhằm kiểm soát hành vi của họ... giúp cho việc hiểu biết họ và sửa đổi họ trở nên khả thi' (DP, 172).

Với Foucault, hình thức kiến trúc lý tưởng của sức mạnh kỷ luật hiện đại là nhà tù xây tròn



Hình 11. Kiểu nhà tù xây tròn - Trại cải tạo bang Illinois, 1954

(Panopticon) của Jeremy Bentham*, một thiết kế nhằm kiểm soát tối đa các tù nhân chỉ với một biên chế nhân viên tối thiểu. Mặc dù các nhà tù tương tự như Panopticon còn chưa được xây dựng mãi cho đến thế kỷ 20, nhưng nguyên lý của nó đã trở nên phổ biến trong xã hội hiện đại. Ở nhà tù xây tròn, mỗi tù nhân ở trong một xà lim riêng biệt, bị tách khỏi và không thể nhìn thấy những tù nhân khác. Hơn nữa, các xà lim được bố trí thành một vòng tròn xung quanh một tháp canh trung tâm mà từ đó người giám sát có thể nhìn vào bất kỳ xà lim nào vào bất cứ lúc nào. Nguyên lý của sự kiểm soát này không phải là quan sát thực sự mà là khả năng quan sát. Người giám sát sẽ thực sự nhìn vào một xà lim nào đó một cách tình cờ. Nhưng các tù nhân không có cách nào biết được khi nào họ bị giám sát và vì thế phải luôn cho rằng mình đang bị giám sát. Kết quả là 'gây ra trong tù nhân một tâm trạng có thể bị nhìn thấy một cách có ý thức và thường xuyên, cái đảm bảo cho quyền lực có thể hoạt động một cách tự động' (DP, 201).

Đặc trưng nổi bật thứ hai của kiểm soát bằng kỷ luật hiện đại là sự quan tâm của nó với việc *tiêu chuẩn hóa việc phán xét*. Các cá nhân bị phán xét không phải bởi thực chất đúng

---

* Jeremy Bentham (1748-1832), triết gia và quan toà Anh.

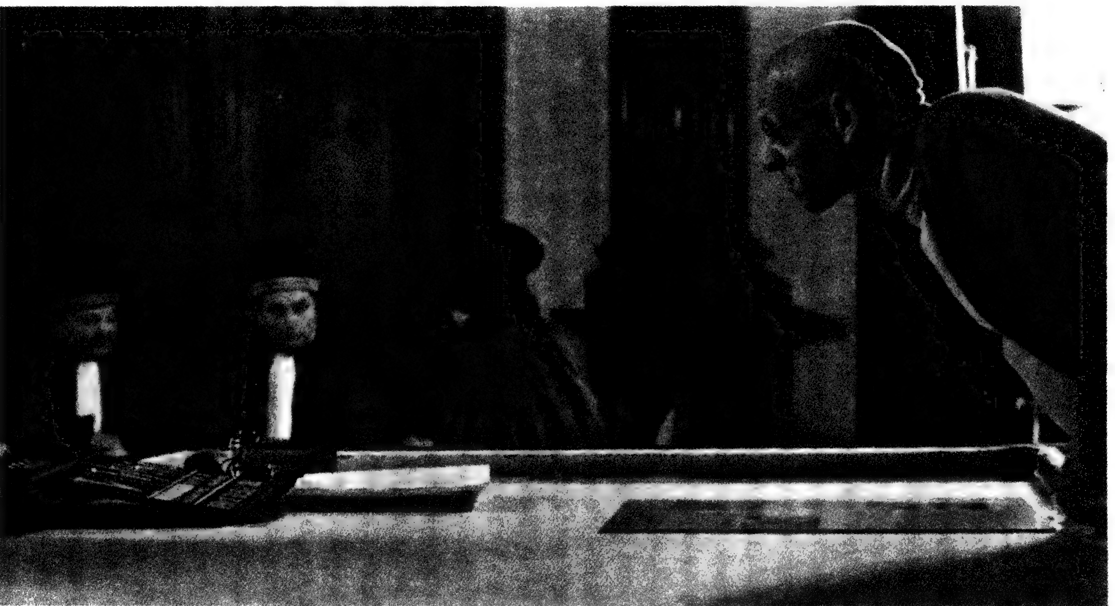
hay sai trong hành động của họ mà bởi những hành vi của họ đặt họ vào đâu trong một thang bậc so sánh họ với những người khác. Trẻ em không chỉ phải tập đọc mà còn phải nằm ở tốp trên trong nhóm đọc của chúng. Một nhà hàng không chỉ đơn thuần có thức ăn ngon mà còn phải thuộc top-ten trong thành phố. Ý niệm về sự tiêu chuẩn hóa như thế tràn lan trong xã hội của chúng ta. Theo mức độ chính thức, chúng ta đặt ra những tiêu chuẩn quốc gia cho các chương trình giáo dục, cho hành nghề y khoa, cho các quy trình và sản phẩm công nghiệp; ít chính thức hơn, chúng ta bị ám ảnh với danh sách xếp hạng mọi thứ được xếp đặt từ các địa điểm du lịch đến trọng lượng cơ thể, cho đến mức độ hoạt động tình dục.

Tiêu chuẩn hóa sự phán xét là một phương tiện kiểm soát phổ biến khác thường. Không có cách nào thoát khỏi nó, bởi vì hầu như với bất kỳ mức độ thành tựu nào thì thang đo cũng sẽ cho thấy có một mức độ cao hơn có thể đạt được. Hơn nữa, các tiêu chuẩn xác định những kiểu hành vi nào đó như là 'không bình thường', đặt chúng ra ngoài giới hạn cho phép của những gì được chấp nhận về mặt xã hội (hoặc thậm chí về mặt nhân văn), cho dù chúng còn xa mới bằng những thái quá hiển nhiên vốn phải viện đến bạo lực quá mức của quyền lực tiền hiện đại. Sự đe dọa của

việc bị phán xét là không bình thường dồn ép chúng ta ở khắp mọi nơi.

Cuối cùng là *sự sát hạch* kết hợp việc quan sát nhiều tầng nấc với sự phán xét tiêu chuẩn hóa. Foucault nói rằng, chính 'cái nhìn tiêu chuẩn hóa là cái thiết lập tình trạng có thể nhìn thấy được đối với các cá nhân mà nhờ đó người ta phân biệt họ và phán xét họ'. Sát hạch là điểm quy tụ hàng đầu của quyền lực / tri thức hiện đại, vì nó kết hợp thành một toàn thể thống nhất 'sự khai triển sức mạnh và xác lập chân lý' (DP, 184). Nó vừa moi ra sự thật về những người trải qua sát hạch (các bệnh nhân, sinh viên, người dự tuyển) và vừa, thông qua các chuẩn mực mà nó đặt ra, kiểm soát hành vi của họ.

Sát hạch cũng tiết lộ vị thế mới của cá nhân trong mối liên hệ hiện đại của quyền lực / tri thức. Nó đặt cá nhân vào một 'mạng lưới văn bản' (DP, 189). Các kết quả sát hạch được ghi chép lại thành những tài liệu cung cấp thông tin chi tiết về những cá nhân được sát hạch và cho phép các hệ thống quyền lực kiểm soát họ (ví dụ như việc ghi chép người vắng mặt ở các trường học và bệnh án của bệnh nhân trong các bệnh viện). Dựa trên những ghi chép này, những người kiểm soát có thể hình thành các phân loại, các mức trung bình, các tiêu chuẩn, mà đến lượt chúng, là cơ sở cho tri thức.



Hình 12. Foucault với các diễn viên trong bộ phim *Moi, Pierre Riviere*

Sát hạch biến cá nhân thành một 'trường hợp' - theo cả hai nghĩa của từ này: là một ví dụ khoa học và là một đối tượng quan tâm (và dĩ nhiên với Foucault, quan tâm ngụ ý là kiểm soát). Quá trình này cũng đảo cực tình trạng bị nhìn thấy. Ở thời tiền hiện đại, việc thực thi quyền lực tự nó thường có thể được thấy rất rõ (sự hiện diện của quân đội trong các thành phố, các vụ hành quyết công khai), trong khi những người là đối tượng của hiểu biết vẫn vô danh. Nhưng trong thời kì hiện đại, việc thực thi quyền lực thường là vô hình, nhưng nó kiểm soát các đối tượng của nó bằng cách làm cho họ có thể bị nhìn thấu chân tơ kẽ tóc. Và hiện giờ những người có thể bị nhìn thấy rõ ràng nhất (tội phạm, người điên) là những người mà hồ sơ dày cộp của họ được lưu giữ và được xăm xoi kỹ bởi những đội quân công chức nặc danh và vô hình.

Ở một mức độ nào đó, *Kỉ luật và trừng phạt* làm với các tù nhân những gì mà *Lịch sử bệnh điên* đã làm với người điên. Nó phân tích cách xử lý được cho là nhân văn với một nhóm người ngoài lề và cho thấy cách xử lý này phát triển hình thức thống trị của chính nó như thế nào. Trái với cuốn sách về bệnh điên, sự phân tích tập trung nhiều hơn vào những nguồn gốc nhân quả của các cấu trúc thiết chế và ít bàn về các hệ thống tư tưởng; tức là nó mang tính chất phả hệ

học hơn là khảo cổ học. Nhưng sự khác biệt này chỉ nổi lên vì, như ta đã thấy, phả hệ học của *Kỷ luật và trừng phạt* là dựa trên khảo cổ học tư tưởng về nhà tù, và quan tâm chính của *Lịch sử bệnh điên* là những hệ quả mang tính thiết chế của nhận thức của chúng ta về bệnh điên.

Cái làm cho *Kỉ luật và trừng phạt* khác hẳn với tiền bối của nó *[Lịch sử bệnh điên]* là ý tưởng cho rằng mô hình nhà tù đã di căn ra toàn bộ cơ thể xã hội hiện đại. Kết quả là cuốn sách này, không giống như *Lịch sử bệnh điên*, không tập trung vào một Kẻ khác cụ thể mà 'chúng ta' (xã hội bình thường) xác định chính mình bằng cách đối lập với nó. Xã hội tự nó hiện ra như vô số những kẻ khác bị thống trị: không chỉ các tội phạm mà còn là học sinh, bệnh nhân, công nhân nhà máy, quân nhân, người mua hàng... Mỗi người trong chúng ta - theo nhiều cách khác nhau - là chủ thể của quyền lực hiện đại. Tương tự, không xác định được một trung tâm quyền lực duy nhất, không có 'cái chúng ta' có đặc quyền đối lập với 'cái bọn họ' bị gạt ra bên lề. Quyền lực bị phân tán khắp xã hội, trong vô số những tiểu trung tâm. Sự phân tán này tương ứng với thực tế là không có một mục đích luận (không có giai cấp thống trị hay tiến trình lịch sử thế giới) đằng sau sự phát triển. Quyền lực hiện đại là kết quả tình cờ, theo kiểu phả hệ,

của vô số những nguyên nhân nhỏ và không liên quan với nhau.

Bức tranh của Foucault về quyền lực hiện đại thách thức những tiền đề của hầu hết các phong trào cách mạng, đặc biệt là chủ nghĩa Marx. Những phong trào này đồng nhất những nhóm và những thiết chế riêng biệt (như giai cấp tư sản, ngân hàng trung ương, chỉ huy quân đội, báo chí nhà nước) như những nguồn gốc của sự thống trị, sự phá hủy hoặc tước đoạt cái dẫn đến sự giải phóng. Trong thế giới tiền hiện đại, khi quyền lực được tập trung một cách hiệu quả vào tay triều đình và một vài thiết chế liên quan, thì một cuộc cách mạng như vậy có thể thành công. Những người cách mạng giống như những chiến lược gia quân sự lên kế hoạch cho cuộc chiến tranh trước đây; lấy Cách mạng Pháp làm hình mẫu, họ cố gắng chặt đầu nhà vua trong một thế giới không có vua. Thậm chí sau khi các cơ quan chính phủ, các căn cứ quân sự, và báo chí chính thức bị chiếm thì vẫn còn vô số những trung tâm quyền lực khác chống lại cuộc cách mạng. Foucault đã trích dẫn 'ví dụ về một bộ máy nhà nước đã được sang tay, mà vẫn để lại những thang bậc xã hội, đời sống gia đình, quan điểm về tính dục và thân thể ít nhiều vẫn như cũ' *(P/K, Những vấn đề về địa lý [Questions on Geography], 73)*. Sự cải biến cơ bản mà các nhà

cách mạng tìm kiếm đòi hỏi sự kiểm soát tập trung tới tận những chi tiết nhỏ nhặt nhất trong đời sống của một quốc gia. Ở đây, có lẽ chúng ta có một cách giải thích kiểu Foucault về sự theo đuổi xu hướng toàn trị của các cuộc cách mạng hiện đại.

Phân tích này đề xuất một kết luận gây ra nhiều phản ứng, đó là cuộc cách mạng đích thực, do đó là sự giải phóng đích thực là điều bất khả thi: phương án thay thế duy nhất cho mạng lưới các tiểu trung tâm quyền lực hiện đại là sự toàn trị. Tôi nghĩ Foucault sẽ đồng ý rằng những tiểu trung tâm quyền lực như vậy là những phương án mang tính toàn cầu duy nhất. Nhưng kết luận của ông có lẽ không phải là sự thất vọng gây phản ứng mà là một sự phủ nhận giả định cho rằng giải phóng kiểu cách mạng đòi hỏi sự cải biến toàn cầu. Với Foucault, chính trị - thậm chí là chính trị cách mạng - luôn mang tính cục bộ địa phương.

Nhưng tính cục bộ địa phương tự nó thường là nơi ẩn náu cho sự phản ứng. Đặc biệt với việc dân chủ hóa sự áp bức của Foucault - mà tùy theo hoàn cảnh địa phương, tất cả chúng ta đều là nạn nhân - làm sao ông có thể tránh được việc tách ra cuộc cách mạng có hiệu quả trong vô số những phản kháng tầm thường? Các chủ ngân hàng, các luật sư, các giáo sư, tất cả đều sẽ phàn

nàn về sự bóc lột (như người làm công hay người tiêu dùng chẳng hạn) điều dường như cũng chính đáng như bất kì điều gì khác. Tuy nhiên ở đây, Foucault có thể viện đến khái niệm về *tính bên lề (marginal)*, là cái thay thế của ông, từ những năm 1970 trở đi, cho ý tưởng lãng mạn về người điên như là Kẻ khác triệt để. Các cá nhân hay các nhóm bị đặt ra ngoài lề, khác với người điên, thực sự là một phần của xã hội hiện đại; họ nói tiếng nói của nó (thậm chí cùng một ngữ điệu), chia sẻ nhiều giá trị của nó, đảm nhận những vai trò kinh tế và xã hội thiết yếu. Đồng thời, đối lập với phần lớn chúng ta, họ luôn ở bên lề xã hội. Đó là vì một trong hai hoặc cả hai lý do: cuộc sống của họ chủ yếu được xác định bởi những giá trị trái ngược với giá trị của trào lưu chính trong xã hội (hãy nghĩ về những người đồng tính, những tín đồ của các tôn giáo phi chuẩn, những di dân từ các nền văn hóa không phải phương Tây) hoặc có thể họ thuộc về một nhóm mà phúc lợi của họ phụ thuộc chủ yếu vào những nhóm ở trào lưu chính (hãy nghĩ về những công nhân di cư, trẻ em trong các trường học khu ổ chuột, gái đứng đường, tù nhân trong các trại cải tạo).

Trái với người điên, người bị đẩy ra bên lề xã hội có những giá trị có thể thực sự thách thức những giá trị và nhu cầu của chính chúng ta, những thứ có thể được thỏa mãn một cách

đáng tin cậy trong xã hội. Do đó, những quan tâm của họ có thể là trọng tâm của những cương lĩnh hành động chính trị hiệu quả. Hơn thế, những cương lĩnh như vậy có thể thực sự mang tính cách mạng nếu không có những tham vọng không tưởng. Đối với chúng ta, thành thật mà nói, 'chúng ta' với người điên sẽ đòi hỏi phá hủy các giá trị và các thiết chế quan trọng, nhưng những yêu sách của người bên lề lại dựa trên những phê phán các đặc trưng nổi bật của xã hội, những thứ có thể được thay đổi mà không cần phải vứt bỏ hoàn toàn.

Dường như nền chính trị cho người bên lề xã hội tự nó chỉ là một công cụ nữa cho sự ngoại biên hóa *(marginalization)*, vì nó bao gồm việc chúng ta đòi hỏi quyền được nói cho 'họ'. Foucault ý thức rất rõ về nguy cơ này này và nhấn mạnh những hành động chính trị được hoạch định chỉ đơn giản để mang lại cho các nhóm bị đẩy ra lề có cơ hội được nói và được lắng nghe. Do đó, ví dụ, Nhóm Thông tin về các nhà tù (GIP), mà ông cùng với người bạn là Daniel Defert sáng lập đầu thập niên 1970, đã sử dụng vị thế của ông như một trí thức nổi danh để thu hút sự chú ý của truyền thông đối với các tù nhân, những người trực tiếp phát ngôn nhân danh chính họ.

Tính chất bên lề là sự tương ứng xã hội với cái mà chúng ta đã gặp trước đây trong bối cảnh

nhận thức luận, tức là sai lầm. Dĩ nhiên, về mặt xã hội, sai lầm phải được hiểu không chỉ như là sự lừa dối trong một đề xuất mà còn, một cách phi ngôn ngữ, như là hành vi không thích hợp hay những giá trị bị làm cho sai lạc. Nền chính trị theo kiểu Foucault, theo tôi hiểu, là một nỗ lực để cho phép 'những sai lầm' làm một nhóm bị đẩy ra bên lề tương tác một cách sáng tạo với 'những chân lý' của xã hội theo trào lưu chính. Trong chừng mực mà nếu nỗ lực này thành công, nhóm bên lề sẽ không còn là một đối tượng cụ thể cho sự thống trị, và xã hội xét như một tổng thể sẽ được cải biến và được làm cho phong phú thêm bởi những gì trước đây bị bác bỏ như là những sai lầm.

Có vẻ như điều mà tôi đang gọi là 'sự tương tác sáng tạo' chỉ là cái vỏ bọc cho việc đưa các nhóm bên lề vào trong dòng chảy chính của xã hội, và vì thế phá hủy hầu hết những giá trị nổi bật của họ. Nhưng sự tương tác không cần phải kéo theo một sự đồng hóa ngang bằng nếu nó đạt được bằng việc mang lại cho nhóm bên lề một tiếng nói nghiêm túc xét về phương diện tương tác. Mặt khác, có một sự đảo ngược vấn đề là liệu, hoặc trong chừng mực nào, một nhóm bên lề nào đó có đáng để tương tác hay không. Một cách hoàn toàn chính đáng, chúng ta có thể quyết định rằng những đòi hỏi và những giá trị

của những nhóm bên lề nào đó đơn giản là không tương thích với những giá trị nền tảng của chúng ta, và rằng chúng ta có thể, và hầu hết, khoan dung với họ.

Một khó khăn cuối cùng: tại sao thực hành chính trị của chúng ta nên tập trung vào những nhóm bên lề? Chẳng hạn, tại sao lại không là một nền chính trị tân bảo thủ làm sâu sắc thêm sự tận tâm của chúng ta với những giá trị chính thống hoặc mở rộng chúng ra các xã hội khác? Đó là một câu hỏi quan trọng cho những người như Foucault để chia sẻ giả định theo chủ nghĩa tự do cho rằng tự phê phán và hiểu rõ giá trị của Kẻ khác phải là điểm trung tâm của chương trình chính trị hiện tại. Thật không may, Foucault ít khi đưa ra câu trả lời. Lập trường của chính ông dường như đơn giản xuất phát từ sự gắn bó cá nhân của ông với sự tự biến đổi không ngừng. Việc tập trung vào các nhóm bên lề của ông sinh ra từ nỗi khiếp sợ bị mắc kẹt trong một nhân dạng. Ở đây, với Foucault, chính trị có căn nguyên cá nhân. Với những người không chia sẻ nỗi khiếp sợ của ông, ông chỉ có thể đáp lại - với những lời lẽ mà ông đã từng sử dụng trong một bối cảnh tương tự - 'Chúng ta không đến từ cùng một hành tinh' (UP, 7).



Tính dục hiện đại

Điều mỉa mai... ở chỗ làm cho chúng ta tin rằng 'sự giải phóng' của chúng ta là trong sự cân bằng.

Vì là người đồng tính, việc viết về lịch sử tính dục thời hiện đại chắc chắn là một công việc đặc biệt táo bạo về mặt cá nhân đối với Foucault. Những người viết tiểu sử của Foucault cho rằng khi còn là một thanh niên mới lớn, ông đã khổ sở vì việc có những khuynh hướng tính dục mà xã hội Pháp trong những thập kỷ 1940 và 1950 cho là sỉ nhục và đáng xấu hổ. Thậm chí cả môi trường nói chung là khoan dung như Đại học Sư phạm (École Normale) cũng không hoàn toàn chấp nhận tính dục đồng giới. Foucault đã nói rõ là một trong những lý do khiến ông nhận một công việc tại Thụy Điển là hy vọng, dù không

hoàn toàn thỏa mãn, tìm thấy một môi trường cởi mở hơn về tính dục. Cho dù những chi tiết về đời sống tính dục của Foucault còn rất sơ sài - làm sao mà khác được - nhưng có mọi lý do để nghĩ rằng trải nghiệm bị gạt ra bên lề xã hội vì là người đồng tính là một phần quan trọng trong cuộc đời ông. Mặt khác, ông không muốn chấp nhận nhân dạng 'đồng tính' cũng như bất cứ nhân dạng nào khác. Ông hiếm khi viết hay phát biểu được ghi chép lại với tư cách một 'người đồng tính', và khi làm như vậy, chẳng hạn, trong một vài cuộc trả lời phỏng vấn xoay quanh các ấn phẩm về tính dục đồng giới thì thái độ của ông đối với nhóm vận động của người đồng tính là thái độ cảm thông của một người quan sát ngoài cuộc hơn là của một người trong nhóm. Ông hầu như bị cuốn hút bởi điều mà ông coi như là sự tìm tòi mới đây của người đồng tính về những hình thức mới của cộng đồng và bản sắc con người.

Dù sao thì tính dục đồng giới cũng chỉ là một trong nhiều chủ đề được đề cập trong bộ sách lịch sử tính dục của Foucault. Ngoài một tập có tên gọi 'Những kẻ biến thái', bộ sách này còn có những tập viết về trẻ em, phụ nữ và các cặp vợ chồng. Hơn nữa, phần dẫn nhập chung của ông cho công trình này, cuốn duy nhất của bộ sách thực tế được xuất bản, đã chỉ ra rằng, cũng

như trong *Kỉ luật và trừng phạt* (*Discipline and Punish*), nghiên cứu của ông đã vượt ra ngoài những nhóm bên lề và mở rộng đến tất cả mọi người trong xã hội hiện đại. Thật vậy, có vẻ rõ ràng là ngay từ đầu, nghiên cứu của Foucault đã phát triển một chiều kích vượt ra ngoài chiều kích của các quan hệ quyền lực. Nó trở thành một lịch sử về sự hình thành các chủ thể không chỉ mang ý nghĩa xã hội mà còn mang ý nghĩa tâm lý và đạo đức.

Tuy nhiên, xuất phát điểm vẫn là khái niệm về quyền lực hiện đại của Foucault, được trình bày rõ ràng hơn cả trong tập một của *Lịch sử tính dục* (*History of Sexuality*). Kết quả là nghiên cứu ban đầu của Foucault về bản năng tính dục là sự trực tiếp mở rộng phương pháp phả hệ học trong *Kỉ luật và trừng phạt*. Phương pháp này được áp dụng cho một khối lượng lớn những kiến thức hiện đại đa dạng về tính dục ('khoa học về tính dục') để chỉ ra sự liên kết mật thiết giữa chúng với cấu trúc quyền lực trong xã hội hiện đại. Trọng tâm của khía cạnh này trong bàn luận của Foucault là điều mà ông gọi là 'giả thuyết đè nén'. Đó là một giả định phổ biến cho rằng thái độ chủ yếu của xã hội hiện đại đối với tính dục (bắt đầu từ thế kỷ 18, đạt đến đỉnh điểm vào thời Victoria, và vẫn còn có sức ảnh hưởng mạnh mẽ đến tận ngày nay) là tiêu cực; rằng,

ngoại trừ lĩnh vực hôn nhân một vợ một chồng được phân định một cách chặt chẽ, thì bản năng tính dục bị chống đối, bị bắt phải im tiếng, và bị loại trừ trong chừng mực có thể.

Foucault không phủ nhận sự thật của sự đè nén. Vào thời Victoria, ngực phụ nữ bị che giấu, văn chương bị kiểm duyệt, và những chiến dịch quyết liệt bài trừ thủ dâm được tiến hành. Nhưng ông phủ nhận rằng quyền lực trong xã hội hiện đại được thực thi chủ yếu thông qua sự đè nén và chống lại sự đè nén là một cách hiệu quả để chống lại quyền lực hiện đại. Thay vì thế, ông nghĩ rằng quyền lực hiện đại đã tạo ra những hình thức mới của bản năng tính dục bằng cách phát minh ra những cuộc luận bàn về nó. Ví dụ, mặc dù những quan hệ đồng giới đã xảy ra trong suốt lịch sử loài người, nhưng tình dục đồng giới như một phạm trù riêng biệt, với những đặc trưng tâm lý, sinh lý và có lẽ là cả di truyền nữa, đã được tạo ra bởi hệ thống quyền lực / tri thức của khoa học hiện đại.

Theo Foucault, việc đè nén bản năng tính dục chỉ là hiện tượng bề ngoài; điều quan trọng hơn nhiều là 'sự bùng nổ lẻ tẻ nhưng thật sự' của việc thảo luận về tính dục, bắt đầu vào thế kỷ 17, với luật về việc xưng tội của thời kì Chống cải cách (1450-1565). Những người xưng tội được yêu cầu 'tự vấn lương tâm' một cách triệt

để và tỉ mỉ chưa từng thấy. Chỉ nói 'tôi đã ân ái với một phụ nữ không phải vợ mình' là chưa đủ, bạn phải nói bao nhiêu lần, đã làm những hành động gì, người phụ nữ đó đã có chồng hay chưa. Kể ra những hành động đã làm cũng chưa đủ. Những suy nghĩ, những thèm muốn, cho dù còn chưa thực hiện cũng quan trọng không kém. Nhưng ở đây thậm chí có nói 'tôi nghĩ đến việc ân ái với một phụ nữ không phải vợ mình' cũng chưa đủ. Bạn còn phải xác định liệu bạn có chỉ dừng lại ở ý nghĩ hay không, có thấy thích thú với nó hay loại nó ra khỏi tâm trí ngay lập tức; và nếu thích nó, thì bạn làm điều đó một cách vô tình hay 'cố ý'. Tất cả những yếu tố này là cần thiết để vị giáo sĩ nghe xưng tội quyết định mức độ tội lỗi (ví dụ, tội lỗi nghiêm trọng hay có thể tha thứ), để ấn định một hình phạt thích hợp, và cho lời răn để cải thiện đạo đức. Kết quả đối với người xưng tội là tự hiểu về mình sâu sắc hơn và chính xác hơn bao giờ hết, kết quả của 'khoa giải mã cái tôi' là sự bộc lộ những bản năng tính dục bên trong ở thời đó một cách đầy đủ nhất có thể. Tuy nhiên, theo ý kiến của Foucault, việc đòi hỏi người ta tự kiểm điểm bản thân sẽ không phát hiện được gì nhiều về bản năng tự nhiên này. Tôi là gì về mặt tính dục tùy thuộc vào các phân loại tội lỗi mà tôi được yêu cầu sử dụng trong khi xưng tội.

Một phần lớn trong lịch sử tính dục hiện đại là sự thích nghi và mở rộng các kỹ thuật tôn giáo về nhận thức bản thân cho đời sống thế tục. Việc xưng tội có thể không còn được làm với một tu sĩ nhưng chắc chắn có thể làm với bác sĩ, nhà tâm thần học, bạn thân hay ít nhất là với chính mình. Và các phân loại xác định những khả năng về bản chất tình dục của một người không phải do họ tự chọn mà là được chấp nhận dựa trên thẩm quyền của các 'chuyên gia' trong các khoa học hiện đại về tính dục: những người theo Freud, theo Kraft-Ebbing, theo Havelock Ellise, theo Margaret Mead. Những gì các chuyên gia này trình bày thực ra chỉ là những chuẩn mực xã hội mới cho hành vi nhưng họ coi chúng như là những phát hiện về bản chất con người.

Tất nhiên, có sự phân biệt giữa tình dục như một sản phẩm xã hội và hoạt động tình dục như là một thực tế sinh học. Foucault không phủ nhận, chẳng hạn, rằng có những thực tế sinh lý học không thể chối cãi về việc duy trì nòi giống. Nhưng ông cho rằng một khi chúng ta chuyển từ những khái niệm hoàn toàn sinh học sang những khái niệm giải mã và quy chuẩn không tránh khỏi về tâm lý học, nhân chủng học... thì sự phân biệt này bị phá vỡ. Ví dụ, phức cảm Oedipus bị trói buộc với những giả định về ý nghĩa và giá trị của gia đình tư sản; nó không phải chỉ là

một thực tế khác như sinh lý học về sự thụ thai. Thậm chí thứ dường như đơn giản là một sự thật sinh học như sự phân biệt giữa đàn ông và đàn bà, hóa ra cũng có thể mang ý nghĩa xã hội quy chuẩn, như có thể chứng minh bằng trường hợp của Herculine Barbin, một người lưỡng tính sống vào thế kỷ thứ 19. Herculine Barbin được nuôi dưỡng như một phụ nữ, nhưng vào độ tuổi 20, với sự nghiên cứu cẩn thận, các bác sĩ kết luận rằng cô thực tế là một người đàn ông và bị buộc phải sống cuộc sống của đàn ông. Foucault đã xuất bản hồi ký cay đắng mà Barbin đã viết trước khi tự sát ở tuổi 30.

Từ sự phê phán giả thuyết đè nén, Foucaut đã có thể phát triển thành một lịch sử về tính dục mà nó thường song hành với lịch sử nhà tù của ông. Cũng giống như khoa tội phạm học hiện đại xác định các loại lệch lạc xã hội (tội phạm vị thành niên, ăn cắp vặt, nghiện ngập, giết người hàng loạt,...) mà chúng đồng thời là nguồn tri thức và kiểm soát liên quan đến 'chủ thể' của những hành động đó, khoa học hiện đại về bản năng giới tính cũng xác định các loại lệch lạc tình dục (đồng tính, cuồng dâm, bái vật tình dục,...), các lệch lạc này cũng có vai trò tương tự như cặp đôi tri thức / quyền lực. Foucault trích dẫn trường hợp của Jouy, một nông dân hơi chậm phát triển sống vào thế kỷ 19 ở Pháp, anh này

thỉnh thoảng dụ dỗ các cô gái trẻ trong làng làm một việc mà Foucault miêu tả là 'những cái ôm vô hại'. Những chuyện tương tự không nghi ngờ gì đã diễn ra ở các làng quê nước Pháp qua nhiều thế kỷ, nhưng khi có người khai báo trường hợp của Jouy cho các chức sắc chính quyền thì họ bắt anh ta phải chịu sự hành hạ của khoa học hiện đại về tính dục. Sau các kiểm tra pháp lý và xét nghiệm y khoa kĩ lưỡng, anh ta được kết luận là không phạm tội lỗi gì nhưng bị đưa đến bệnh viện trong suốt phần đời còn lại như 'một đối tượng thuần túy của y học và tri thức'. Nhiều người trong chúng ta ngày nay sẽ cảm thấy sốc trước sự thờ ơ của Foucault đối với những gì mà chúng ta cho là quấy nhiễu tình dục, nhưng Foucault không nghi ngờ gì đã thấy trước phản ứng này của chúng ta vì bản thân nó là một dấu hiệu của những ảnh hưởng từ hệ thống quyền lực / tri thức hiện đại.

Ba trong số sáu tập dự định viết của Focault là để nghiên cứu những nhóm bị gạt ra bên lề: trẻ em, đối tượng của chiến dịch ngăn cản sự thủ dâm (*Cuộc thập tự chinh của trẻ em* [*The Children's Crusade*]); phụ nữ, những người bị chứng rối loạn phân ly (hysteria) có nguyên nhân tình dục (*Người phụ nữ mắc chứng rối loạn* [*The Hysterical Woman*]); những người đồng tính và những nhóm khác bị phán xét là

không bình thường về tính dục (*Những kẻ biến thái* [*Perverts*]). Tất cả những nhóm này, giống như những tội phạm trong *Kỉ luật và trừng phạt*, được định danh và được kiểm soát bởi sự giám sát nhiều tầng và những phán xét tiêu chuẩn hóa. Hơn nữa, cũng như trong trường hợp phạm tội, thực sự là không thể hủy bỏ hay thậm chí giảm bớt căn bản những hành vi bị nhắm tới, vì vậy chức năng *de facto* [thực tế] của bộ máy quyền lực chỉ đơn thuần là quản lý những phân khúc dân cư. Tập được dự kiến thứ tư là *Cặp đôi Malthus* [*Malthusian Couple*], chủ đề của Foucault trong tập này chắc sẽ là các cấu trúc quyền lực khác nhau được thiết kế để giới hạn dân số và cải thiện chất lượng dân cư. Lại cũng giống như trong *Kỉ luật và trừng phạt*, điều này không khó khăn gì để xem như sự mở rộng quyền lực kỷ luật sang các nhóm không phải ngoài lề.

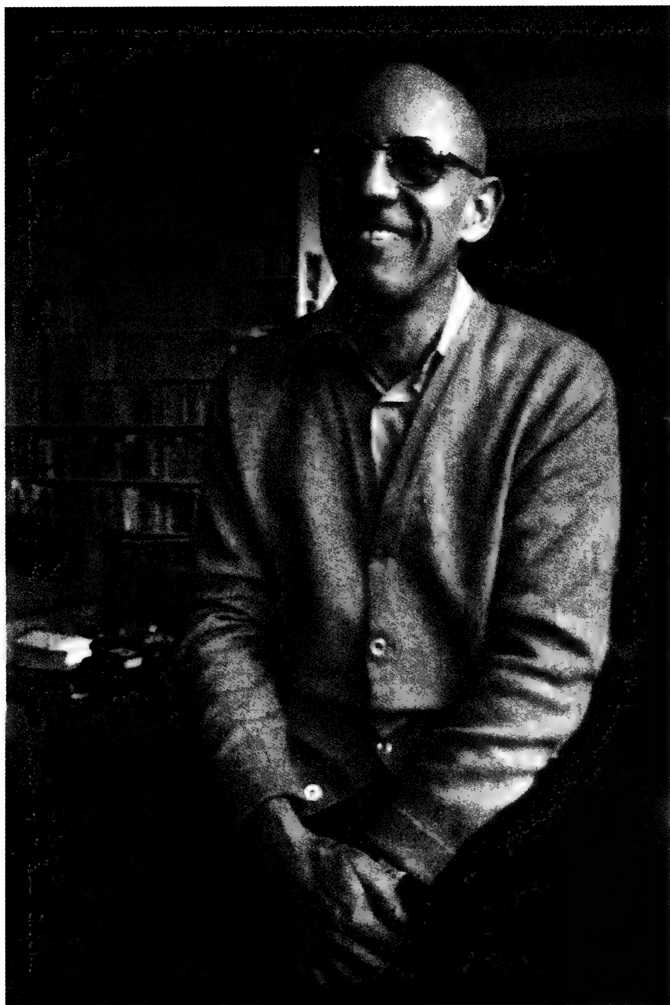
Trong chương kết luận của tập dẫn nhập cho bộ *Lịch sử tính dục*, dường như Foucault đã vượt ra khỏi bản năng tính dục của con người khi phát triển một quan niệm về quyền lực sinh học (biopower), bao gồm tất cả các hình thái quyền lực hiện đại hướng đến chúng ta như những sinh vật sống, tức là, như các đối tượng cho những tiêu chuẩn của tính chất bình thường không chỉ về tính dục mà còn cả về sinh học nữa. Quyền

lực sinh học liên quan đến 'nhiệm vụ quản lý sự sống', một quá trình hoạt động trên hai cấp độ. Ở cấp độ các cá nhân, có một thứ 'giải phẫu học chính trị về cơ thể người'. Ở cấp độ các nhóm xã hội, có một thứ 'sinh vật học chính trị về dân cư'. Cấp độ thứ nhất hoàn toàn bổ sung cho nghiên cứu chủ yếu mang tính nhận thức luận về y khoa trong *Sự ra đời của bệnh viện* (*The Birth of the Clinic*), làm rõ ý nghĩa chính trị (theo nghĩa rộng bao gồm cả ý nghĩa xã hội và ý nghĩa kinh tế) của các chuẩn mực y khoa xác định một cá nhân lành mạnh. Vì vậy, chẳng hạn, quan niệm của y học hiện đại về béo phì tương ứng với nhóm 'người béo' bị gạt ra bên lề xã hội; và những kỹ thuật hiện đại trong việc điều trị bệnh bằng thuốc gắn liền với kinh tế học về công nghiệp dược. Cấp độ thứ hai liên quan tới trọng tâm của thời hiện đại đối với toàn bộ dân số của một quốc gia, như nguồn nhân lực cần phải được bảo vệ, giám sát và cải thiện. Vậy là, chủ nghĩa tư bản đòi hỏi việc chăm sóc y tế và giáo dục phổ biến để đảm bảo một lực lượng lao động thích hợp; những hệ tư tưởng phân biệt chủng tộc hô hào các biện pháp ưu sinh để bảo vệ sự thuần khiết của 'vốn' dân số; các nhà hoạch định quân sự phát triển khái niệm 'chiến tranh tổng lực', như một cuộc chiến không chỉ giữa các lực lượng quân đội mà còn toàn thể dân cư.

Tiếp theo, chúng ta thấy rằng dự án của Foucault về lịch sử tính dục hiện đại, ngay từ lúc bắt mới đầu, là sự mở rộng ra tới lịch sử về quyền lực sinh học hiện đại. Và từ cuối những năm 1970 về sau, ông đã coi những chủ đề này như một lịch sử. Vì vậy, chẳng hạn, ông trở lại với những vấn đề trong lịch sử y khoa và tâm thần học, nhưng giờ đây là từ góc nhìn rộng hơn trong quan điểm mới của ông về quyền lực. Cũng vậy, ông bắt đầu nghiên cứu điều mà ông gọi là 'chính phủ điều hành toàn diện': nghệ thuật chăm sóc cho dân chúng dưới quyền kiểm soát của mình, vốn được phát triển từ những mô hình làng quê Trung cổ.

Tuy nhiên, quan trọng hơn là một hướng mở rộng khác, hướng đến thứ mà Foucault sẽ gọi là 'lịch sử của chủ thể'. Đây là thứ đã bắt đầu xuất hiện trong *Kỉ luật và trừng phạt*, nơi Foucault thỉnh thoảng nhận xét bằng cách nào mà đối tượng của sự kiểm soát bằng kỷ luật có thể tự mình tiếp nhận những quy tắc xã hội qua đó họ bị kiểm soát và có thể trở thành người theo dõi những hành vi của chính mình. Trong phạm vi bản năng tính dục, hiện tượng này trở thành trung tâm, vì các cá nhân được cho là sẽ nhận thức được bản chất nền tảng của mình như là những sinh vật tình dục và, trên cơ sở của sự tự nhận thức ấy, sẽ thay đổi cuộc sống của họ.



Hình 13. Foucault trong căn hộ ở Paris năm 1978

Kết quả là, chúng ta bị kiểm soát không chỉ như những *đối tượng* của kỷ luật vốn có hiểu biết thành thạo về chúng ta; mà chúng ta còn bị kiểm soát như những *chủ thể* tự soi xét và tự hình thành hiểu biết của chính mình.

Quan điểm mới này dẫn Foucault tới chỗ nghi vấn lý tưởng hiện đại về giải phóng tình dục. Tôi phát hiện bản chất tính dục sâu kín của mình qua việc xem xét kỹ lưỡng bản thân và thể hiện bản chất này bằng cách vượt qua những bứt rứt và những chứng loạn thần kinh khác nhau. Nhưng có phải tôi đang giải phóng bản thân, hay tôi chỉ đang làm lại hình dạng cuộc đời tôi theo một tập hợp những chuẩn mực mới của xã hội? Có phải sự lang chạ bừa bãi là vì đòi hỏi tình dục lý tưởng như kiểu một vợ một chồng, hay nhu cầu phiêu lưu về tình dục cũng phiền toái như việc ra vẻ đoan trang hạn chế tư thế theo kiểu truyền giáo? Các tạp chí, những cuốn sách tự giúp, những cẩm nang tình dục chỉ dẫn chúng ta đến với cuộc sống tình dục tự do dường như làm cho chúng ta bất an và lo sợ về sự hấp dẫn tính dục và năng lực thể hiện của chúng ta chẳng kém gì các nhà thuyết pháp và các bài giảng đạo đức ngày xưa làm cha ông chúng ta bất an và lo sợ về những nguy cơ của sự đam mê nhục cảm. Quan trọng hơn, việc chấp nhận những đòi hỏi giải phóng tình dục của tôi có gì

khác hơn một sự biểu hiện 'bản chất thật' của mình so với việc chấp nhận những đòi hỏi của đạo đức truyền thống của cha ông tôi? Foucault cho rằng, trong cả hai trường hợp, sự chấp nhận có lẽ chỉ đơn thuần là sự tiếp thụ các chuẩn mực bên ngoài. Foucault nói rằng điều trớ trêu trong những ưu tư không dứt đối với bản năng tính dục của chúng ta là ở chỗ chúng ta nghĩ rằng nó có cái gì đó cần phải được giải phóng (HS, 159).

Thậm chí quan trọng hơn, quan điểm mới còn dẫn Foucault tới cách nhìn cho rằng nghiên cứu về tính dục của ông thật sự là một phần trong nỗ lực để hiểu quá trình mà qua đó các cá nhân trở thành các chủ thể. Ông kết luận rằng mình đang viết lịch sử về chủ thể hơn là lịch sử về tính dục. Sự chuyển tiếp nảy sinh từ sự kiện ông phát hiện ra tính dục là một phần cấu thành nhân dạng của chúng ta như cái tôi hay chủ thể. Nói rằng tôi là người đồng tính hay tôi bị ám ảnh với ai đó là nói lên điều chủ yếu về việc tôi là gì trong hình ảnh cụ thể của tính chủ quan của tôi. Ở đây, Foucault dường như trở lại với quan điểm về ý thức cá nhân mà trước đây ông đã loại bỏ khi chọn triết học khái niệm thay vì triết học kinh nghiệm. Tuy nhiên tôi muốn nói rằng ông chưa bao giờ thực sự rời bỏ quan điểm này, mà thay vì như vậy, ông bác bỏ những cách hiểu siêu nghiệm về tính chủ quan đã lờ đi bản chất lịch

sử nền tảng của nó. Dù sao đi nữa thì ông cũng cảm nhận được khả năng và nhu cầu đưa ra một giải trình về quá trình lịch sử mà qua đó chúng ta trở thành những chủ thể. Vấn đề không phải là ý thức xuất hiện từ vật thể vô thức như thế nào mà là một sinh vật có ý thức khoác lấy một bản sắc riêng biệt như thế nào, tức là đi đến chỗ nghĩ về mình như được điều khiển bởi một loạt các chuẩn mực đạo đức, những gì đem đến cho sự tồn tại của nó một ý nghĩa hay một mục đích cụ thể.

Trong *Lịch sử tính dục*, Foucault bắt đầu xem xét cách mà ý thức hiện đại về một bản ngã có đạo đức xuất hiện thông qua sự thế tục hóa những thông diễn Kitô giáo về bản ngã (như trong việc xưng tội mà chúng ta đã bàn ở trên). Dự định ban đầu của ông là phát triển chủ đề này một cách chi tiết trong nhiều tập riêng biệt về các quan điểm Kitô giáo thời Trung cổ về tính dục, mà ông gọi là *Lời thú tội của thân xác* (*Les Aveux de la chair*). (Đây sẽ là tập thứ hai trong bộ *Lịch sử tính dục*, tiếp sau là bốn tập về trẻ em, phụ nữ, những kẻ biến thái, và các cặp vợ chồng). Foucault nói rằng ông đã hoàn thành bản thảo của tập này, nhưng không hài lòng với những gì đã viết nên đã gạt nó sang một bên. Mặc dù bản thảo này rõ ràng vẫn còn tồn tại, nhưng nó chưa bao giờ được xuất bản (gia đình

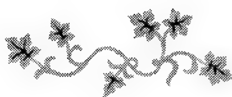
Foucault nhất quyết làm theo lời dặn dò ngắn gọn của ông: 'Không xuất bản sau khi chết'). Bản thảo này cũng không có trong Lưu trữ Foucault tại Paris; rất ít người từng thấy nó và cũng không có giải trình chi tiết nào về nội dung của nó. (Một số người đã xem thì nói rằng bản thảo này chưa thật sự hoàn chỉnh, như chính Foucault đã nói).

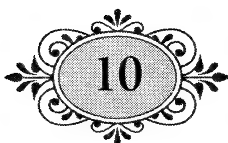
Dù thế nào đi nữa thì khi suy ngẫm xa hơn về dự phóng của mình, Foucault quyết định rằng ông cần phải bắt đầu không phải với những quan điểm của thời Trung cổ, mà là với những quan điểm của thời Hi Lạp và La Mã cổ đại về tính dục và bản ngã. Ông kết luận rằng để hiểu đúng đắn những thông diễn Kitô giáo về bản ngã, ông phải lần theo những nguồn gốc và những khác biệt của nó với các tư tưởng cổ đại. Ông bắt đầu rà lại vốn ngôn ngữ Hi Lạp và Latin từ hồi trung học, và nhiều lần thảo luận với hai người bạn và là đồng nghiệp của mình: Paul Veyne, sử gia La Mã, và Pierre Hadot, sử gia về triết học cổ đại. Sự chuyển hướng quan trọng này, cùng với tình trạng sức khỏe suy yếu (căn bệnh này hóa ra là AIDS và là nguyên nhân dẫn đến cái chết của Foucault) đã làm cho dự án bị đình trệ nghiêm trọng. Chỉ đến năm 1984, trước khi mất, Foucault mới có thể xuất bản hai tập về thế giới cổ đại: *Sử dụng lạc thú* (*The Use of Pleasure*), thảo luận các văn bản Hi Lạp bốn thế kỷ trước

Công nguyên, và *Chăm lo bản ngã* (*The Care of the Self*), bao gồm các văn bản Hi Lạp và La Mã từ thế kỷ 1 trước Công nguyên đến thế kỷ 1 thuộc Công nguyên.

Mặc dù hai cuốn này có tiêu đề là Tập Hai và Tập Ba trong bộ *Lịch sử tính dục*, nhưng lại không có lý do gì để có thể coi Tập Một, mà chúng ta đang thảo luận ở đây, như là phần dẫn nhập của hai cuốn này. Nói một cách đại thể, dự án mà Tập Một đang trình bày là dự án mà trong đó tính dục hiện đại sẽ được nghiên cứu như một ví dụ của quyền lực sinh học: tri thức sinh học (theo nghĩa rộng) là cơ sở cho việc kiểm soát xã hội - chính trị đối với các cá nhân và các nhóm. Đây là một dự án mà Foucault chưa bao giờ thực hiện, mặc dù có một vài yếu tố của nó nằm rải rác trong các bài viết của ông trước và sau Tập Một. Tập Hai và Tập Ba là một phần trong nghiên cứu về tính dục cổ đại như ví dụ về sự hình thành đạo đức của bản ngã. Nó không trùng lặp với sự quan tâm trước đó của Foucault về quyền lực sinh học, mặc dù có một mối liên hệ xuyên suốt chủ đề chung về những thông diễn Kitô giáo về bản ngã. Sẽ ít lầm lẫn hơn nếu Foucault không giới thiệu hai cuốn này như là sự tiếp tục của dự án lịch sử tính dục ban đầu của ông. Có lẽ, ông đã dự kiến một dự án rộng hơn một chút trong đó sẽ bàn đến bản năng tính dục thông qua cả quyền lực

sinh học và sự hình thành bản ngã. Nhưng đến cuối đời, dường như ông đã chuyển hướng khỏi lịch sử tính dục. Hướng mới của ông, như ta sẽ thấy, kết nối sự hình thành chủ thể không phải với bản năng tính dục mà là với cái mà ông gọi là 'trò chơi sự thật'.





Tính dục cổ đại

Tình dục là nhàm chán...

Những ai đã từng vật lộn với sự khó hiểu của văn phong mãnh liệt và có phần hóm hỉnh của Foucault sẽ thở phào nhẹ nhõm với sự mạch lạc dễ đọc của những gì ông viết trong hai cuốn sách sau cùng. Phải chăng bệnh tật cuối đời đã khiến ông ôn hòa hơn, và nó được phản ánh trong tác phẩm của ông. Hay chỉ là vì muốn hoàn thành dự án này trước khi chết nên ông không có thời gian cho sự hoa mỹ cầu kỳ. Nhưng tôi nghĩ rằng Foucault đã bước vào một thế giới khác, tách biệt với cái thực tại vốn 'không chịu đựng nổi', và nó đem lại cho ông một phương thức tồn tại mà ông thấy vô cùng lôi cuốn.

Chủ đề của ông, sự hình thành đạo đức của

bản ngã, dĩ nhiên nổi lên từ những phân tích về các quan hệ quyền lực hiện đại, thứ mà ông nhìn thấu thậm chí tận bên trong nhân dạng cá nhân của chúng ta. Không nghi ngờ gì, lý do mà ông cưỡng lại bất cứ nhân dạng cố định nào quyết liệt đến thế là vì ông nhận ra rằng ngay cả những cái tưởng chừng là sự lựa chọn nhân dạng độc lập của chính ông thực ra cũng chỉ là sự tiếp nhận vào mình những chuẩn mực xã hội. Nhưng, khi lần theo lịch sử hình thành nhân dạng đạo đức, ngược trở về thời kỳ trước khi có những thông diễn Kitô giáo về bản ngã cũng như những quan niệm thế tục hiện đại kế thừa nó, thì quyền lực thống trị lại càng mất chỗ đứng trong câu chuyện của ông.

Foucault vẫn lợi dụng tính hai mặt của thuật ngữ 'chủ thể'. Giờ đây, ông nói về những 'phương thức chủ thể hóa', mà nhờ đó một bộ luật đạo đức đã xâm nhập vào cuộc sống của các cá nhân và hình thành nhân dạng của họ. Và cấu trúc tổng quát của sự hình thành chủ thể - rút ra từ sự phân tích khảo cổ luận những văn bản cổ - chắc chắn mở ngỏ cho các quan hệ quyền lực. Cấu trúc này bao gồm, như nền tảng của nó, những đạo luật liên quan đến hành vi tính dục (thứ mà người Hy Lạp gọi là *ta aphrodisia* - 'chuyện của nữ thần Aphrodite, chuyện phòng the', và thứ mà Foucault dán cho cái nhãn 'thực chất đạo

đức’). Ngoài ra nó còn bao hàm cái ý nghĩa trong đó các cá nhân được làm cho tuân phục luật đạo đức này. Điều mà Foucault gọi là ‘phương thức khuất phục’ có lẽ là điều quan trọng đối với mọi thứ, từ việc tuân thủ các quy ước xã hội cho đến việc thực hiện một chương trình tự hoàn thiện bản thân. Ngoài câu hỏi bị khuất phục trước quy tắc đạo đức có nghĩa là gì, còn có câu hỏi sự khuất phục đó được thực hiện bằng những phương tiện cụ thể nào, ‘những hình thái phát triển’, có lẽ bao gồm, chẳng hạn, sự tự giác tuân theo những luật lệ thực tiễn, hay ngược lại, một sự cải tà quy chính đột ngột, mạnh mẽ. Cuối cùng, có một mục tiêu *(telos)* tối hậu được dự tính cho dự án về đạo đức; ví dụ như đạt được sự làm chủ bản thân hay sự thanh tẩy chuẩn bị cho thế giới bên kia.

Mặc dù sơ đồ này có tính đến sự vận hành của quyền lực, cách mà Foucault áp dụng nó cho đạo đức tính dục cổ đại đã nhấn mạnh sự hình thành chủ thể đạo đức như một thứ gì đó được thực hiện bởi những cá nhân dường như kiểm soát được số phận của mình. Kết hợp với một số ví dụ nói trên, họ có thể thực hiện một dự án tự hoàn thiện bản thân bằng cách tỉ mỉ tuân theo một tập hợp các bài tập luyện (‘những kỹ thuật kiểm soát bản ngã’) được thiết kế để tạo ra sự làm chủ bản thân. Tương tự, Foucault, với sự ngưỡng mộ rõ ràng, cũng nói về ‘mỹ học của sự

tồn tại' của người Hy Lạp cổ đại, trong đó cuộc đời được tạo ra giống như một tác phẩm nghệ thuật. Cũng dễ thấy rằng trọng tâm nghiên cứu của Foucault có tính khái quát hơn nhiều so với đạo đức tính dục. Như ông đã trả lời phỏng vấn khi viết *Chăm lo bản ngã* (*The Care of the Self*): 'Tôi quan tâm đến những vấn đề về 'kỹ thuật kiểm soát bản ngã' hơn rất nhiều so với tình dục - tình dục vốn nhàm chán.' ('Về phả hệ học đạo đức' [On the Genealogy of Ethics], EW I, 253)

Nhưng, như chúng ta sẽ chỉ ra, bản thân Foucault cũng đã chỉ ra, đặc biệt trong *Lịch sử tính dục I*, rằng sáng tạo ra bản ngã chỉ có thể là một ảo tưởng. Cái mà ta nghĩ là tự do, như giải phóng tình dục hiện đại, chỉ là một sự tiếp nhận vào trong ta những đè nén của các quan hệ quyền lực. Foucault có lẽ bị hấp dẫn bởi ý định tạo ra những cuộc sống đẹp đẽ của người cổ đại, nhưng hơn ai hết, ông chắc chắn hiểu rõ rằng chính ý định này cũng bị trói chặt trong cấu trúc quyền lực của xã hội Hy Lạp. Hãy xem xét, chẳng hạn, thực tiễn tình dục đồng tính giữa những người đàn ông và thanh niên mới lớn trong xã hội Hy Lạp cổ đại. Mặc dù điều đó không vấp phải những chỉ trích Kitô giáo như những hành vi phản tự nhiên, tội lỗi từ trong bản chất, nhưng như Foucault nhấn mạnh trong *Sử dụng lạc thú* (*The Use of Pleasure*), nó bị xem là có vấn đề vì

những lý do chính trị. Cậu con trai, người được coi như đối tác thụ động của người đàn ông thống trị, dù sao cũng đang được chuẩn bị để trở thành người lãnh đạo của thành bang trong tương lai. Một người như vậy làm sao có thể là một đối tượng tình dục ngang hàng với phụ nữ hay nô lệ? Với tất cả những gì Plato đã nói về cái đẹp lý tưởng và sự tự chủ của tâm hồn, vấn đề 'tình yêu lý tưởng' vẫn không sao tách khỏi các quan hệ quyền lực của xã hội Hi lạp.

Chìa khóa cho vấn đề trên là khái niệm *vấn đề hóa* (*problematization*), mà tôi đã nhắc tới một cách tình cờ nhưng thực ra là một quan niệm then chốt trong tư tưởng của Foucault sau này. Việc *vấn đề hóa* trình bày những vấn đề và những lựa chọn căn bản mà qua đó các cá nhân đối mặt với sự tồn tại của họ. Sự thực là sự tồn tại của tôi bị đặt thành vấn đề theo một cách đặc biệt không nghi ngờ gì đã được quyết định bởi những quan hệ quyền lực của xã hội mà tôi bị đặt trong đó. Nhưng với việc đặt nó thành vấn đề nên tôi có thể đáp trả những vấn đề mà nó đặt ra theo cách của chính tôi, hay chính xác hơn, theo cách mà nhờ nó tôi sẽ xác định tôi, như một bản ngã, là gì trong bối cảnh lịch sử của riêng mình.

Dù Foucault chưa bao giờ nói rõ ra, nhưng có một sự tương phản mặc nhiên giữa vấn đề hóa *(problematization)* và ngoại biên hóa

(marginalization). Trong khung cảnh cổ đại, nơi ông đưa ra các thuật ngữ này, chính cuộc sống của những người đàn ông tự do trong xã hội Hy Lạp là cái bị đặt thành vấn đề, chứ không phải những nhóm bên lề như phụ nữ hay nô lệ. Việc bị gạt ra bên lề tương ứng với những áp đặt hà khắc nhất mà xã hội thực thi với các cá nhân. Nhưng ngay cả người bị gạt ra bên lề cũng không hoàn toàn bị định đoạt bởi các cấu trúc quyền lực của xã hội, vì họ vẫn có khả năng tham gia (và thành công) vào những phong trào cách mạng chống lại những gì thống trị họ. Nhưng họ chỉ có thể xác định bản thân thông qua việc đấu tranh với uy quyền mà thôi. Còn những thành viên 'chủ đạo' của xã hội, những người không bị gạt ra bên lề, thì ít bị áp đặt hơn. Mạng lưới quyền lực xác định họ một cách sơ bộ nhưng vẫn cho họ một phạm vi đáng kể để tiếp tục xác định bản thân. Không giống như người bị gạt ra bên lề, họ vẫn có được những 'khoảng trống' trong xã hội làm không gian để phát triển bản ngã theo ý mình. Việc 'vấn đề hóa' của người đàn ông Hy Lạp tự do chính là nằm ở đây.

Ý kiến của tôi là khi chuyển sang lịch sử của chủ thể (và lịch sử của tính dục cổ đại), Foucault đã chuyển hoàn toàn trọng tâm nghiên cứu từ những người mà cuộc sống của họ bị gạt ra bên lề sang những người mà cuộc sống của họ chỉ

đơn thuần bị đặt thành vấn đề. Bằng cách này, trong khi không phủ nhận sự lan tỏa rộng khắp của quyền lực, ông vẫn ngầm thừa nhận rằng nó cho phép một vài người dân được sống cuộc sống tương đối tự do và sáng tạo bản thân. Ở Hy Lạp cổ đại, nhóm này ít ra cũng bao gồm một số đàn ông tự do; còn trong thế giới của chúng ta, nó bao gồm những người trong chúng ta có khả năng và cơ hội tiếp cận, đọc và viết những cuốn sách giống như của Foucault.

Dường như *vấn đề hóa* là một phương pháp lịch sử thứ ba của Foucault, nó bổ sung (hoặc thay thế cho) *khảo cổ luận* và *phả hệ học*. Nói chính xác thì cách nhìn này là sai, vì *vấn đề hóa* không phải là một phương pháp lịch sử mà chỉ là một đối tượng được nghiên cứu bằng những phương pháp lịch sử. Việc quay sang *vấn đề hóa* là sự chuyển hướng từ những người bị gạt ra bên lề sang những cá nhân bị đặt thành vấn đề. Nhưng, cách can dự vào việc *vấn đề hóa* tính dục thời cổ đại của Foucault đã kéo theo một sự thay đổi quan trọng trong phương pháp luận nghiên cứu lịch sử của ông. Trước hết, ông cần khảo sát cẩn thận các cấu trúc bàn luận thời cổ đại về tính dục, và dĩ nhiên để làm điều này thì khảo cổ học là công cụ chủ yếu. Đồng thời, ông có một chút quan tâm đến các quan hệ quyền lực đan xen chặt chẽ với tri thức cổ đại về tính dục. Như

chúng ta đã lưu ý, cuốn *Sử dụng lạc thú* (*The Use of Pleasure*) đã đề cập đến những gốc rễ chính trị trong 'vấn đề về cậu con trai', và cuốn *Chăm lo bản ngã* (*The Care of the Self*) cũng có một chương ngắn (theo thừa nhận của Foucault thì chỉ phát sinh về sau) về những lực lượng xã hội đứng đằng sau sự chuyển tiếp từ quan điểm Hy Lạp sang quan điểm La Mã về tính dục. Nhưng phả hệ học về quyền lực, theo ý nghĩa từ những tác phẩm trước đó của Foucault, lại hoàn toàn im hơi lặng tiếng trong hai cuốn sách này.

Điều đó là do phả hệ học bận tâm đến những phạm vi quyền lực có liên hệ với hệ thống thống trị hiện tại của chúng ta. Đó chính là lịch sử của hiện tại, như Foucault đã nói trong *Kỉ luật và trừng phạt* (*Discipline and Punish*). Nhưng những hệ thống quyền lực của Hy Lạp và La Mã cổ đại đã quá xa xưa để được nhắc đến trong hiểu biết của chúng ta về cấu trúc quyền lực hiện tại. Khi Foulcault chỉ bận tâm đến những cấu trúc quyền lực hiện tại, ông không cần, như đã được dự tính từ đầu, quay ngược lại xa hơn những quan niệm chăn dắt của thời Trung cổ. Nhưng một khi chủ đề trở thành *vấn đề hóa* và tự sáng tạo bản ngã đáp ứng cho nó - những vấn đề phát triển trong các khe hở của hệ thống quyền lực - thì những người cổ đại ngay lập tức trở thành mối quan tâm của ông. Tuy nhiên, đó không phải

là do nguồn gốc đặc biệt của những vấn đề của họ, thứ đòi hỏi một nghiên cứu mang tính chất phả hệ học, mà là vì những loại đáp ứng sáng tạo mà người cổ đại đưa ra cho các vấn đề của họ.

Foucault đã không dễ dàng từ bỏ thuật ngữ 'phả hệ', có lẽ bởi vì nó giữ cho ông kết nối với Nietzsche. Nhưng ông không còn trình bày nó như một công cụ nghi ngờ để lần theo những dấu vết lan tỏa khắp nơi của quyền lực hiện đại nữa. Thay vì thế nó là một sự giải trình (nói chung được đánh giá cao) về 'nghệ thuật tồn tại' trong thế giới cổ đại; tức là về 'những hành động có chủ đích và tự nguyện, mà qua đó người ta không chỉ tự đặt ra những quy tắc cư xử mà còn tìm cách để làm cho cuộc đời của họ thành một *oeuvre* (tác phẩm nghệ thuật) chứa đựng những giá trị thẩm mỹ nhất định đáp ứng với những tiêu chuẩn về phong cách nhất định' (UP, 10-11). Không kể đến từ ngữ, chỉ còn lại rất ít thứ ngoài ý tưởng chung về một giải thích nhân quả sự hình thành của bản ngã. Nhưng sự giải thích này không còn là việc tái dựng những phạm vi quyền lực ngoại vi phức tạp mà là tái dựng những chương trình bên trong cho sự chuyển hóa đạo đức. Thực tế, nó gần gũi với lịch sử của triết học hơn nhiều so với phả hệ học theo nghĩa ban đầu của Foucault. Hoặc có lẽ đúng hơn, nó là triết học được làm theo kiểu sử học.

Chúng ta sẽ trở lại với 'triết học' cuối cùng của Foucault ở dưới đây. Nhưng trước hết cần nhìn vào nghiên cứu khảo cổ luận về tính dục cổ đại của ông, để hiểu được người Hy Lạp và người La Mã vấn đề hóa tính dục như thế nào và Foucault nghĩ chúng ta có thể học được những gì từ việc vấn đề hóa của họ. Như thường lệ, Foucault cho rằng khảo cổ luận là sự so sánh. Trong trường hợp này, sự so sánh chủ yếu là với quan điểm Kitô giáo về tính dục. Ở đây, một lần nữa ông lại là người theo Nietzsche, mặc dù không có được sự bạo liệt hùng biện của *Kẻ phản-Kitô* (*The Antichrist*): sự nảy sinh của quan điểm tính dục Kitô giáo là sự suy đồi của quan điểm cổ đại về tính dục đáng ngưỡng mộ hơn nhiều. Đồng thời, Foucault cũng làm rõ rằng chẳng thể nào có chuyện trở lại với những cách thức của người cổ đại, vốn có những giới hạn nghiêm trọng, mà dù thế nào đi nữa cũng không thể tồn tại được trong thế giới của chúng ta ngày nay. Những phương cách cổ đại đó chỉ có thể đóng vai trò những chỉ dẫn mang tính chất khám phá cho dự phóng tự sáng tạo bản ngã của chính mình.

Theo Foucault, không có mấy sự khác biệt giữa người cổ đại và người Kitô giáo trên bình diện luật lệ đạo đức và hạnh kiểm. Những quy tắc đạo đức đặt ra và những khuôn mẫu thực tế của hành vi được quyết định bởi những quy

tắc này là hoàn toàn tương tự, cho dù có những ngoại lệ nổi bật như quan hệ đồng giới chẳng hạn. Nhưng những khác biệt căn bản nổi lên khi chúng ta nhìn vào sự hình thành của các chủ thể đạo đức.

Gốc rễ của những khác biệt, theo Foucault, là người Kitô giáo tuyên bố rằng *ta aphrodisia* (chuyện phòng the) là xấu xa từ bản chất và do đó là đối tượng trước hết phải phủ nhận về đạo đức. Ngược lại, với người cổ đại, tình dục là điều tốt lành tự nhiên. Nó trở thành đối tượng của việc bị đặt thành vấn đề về đạo đức không phải vì nó là điều bị cấm đoán mà chỉ vì một vài khía cạnh nào đó của nó có thể nguy hiểm. Đó là bởi vì những điều tốt lành của tình dục thuộc về phần thấp hèn trong bản năng động vật của chúng ta, và bởi vì chúng thường kéo theo những xúc cảm hết sức mãnh liệt. Mối nguy hiểm không phải là ở chỗ, như người Kitô giáo vẫn nghĩ, chúng có thể trở thành một phần quan trọng trong cuộc sống của chúng ta - điều mà người cổ đại coi là tất yếu và thích hợp, mối nguy hiểm là ở chỗ chúng ta có thể hủy hoại cuộc đời mình vì quá đắm chìm vào sắc dục.

Vì thế, với người Kitô giáo, tuân theo luật về đạo đức tính dục là loại trừ nó tuyệt đối, theo lý tưởng độc thân, hay ít ra với những người ít can đảm hơn, là giới hạn trong khuôn khổ nghiêm

ngặt của hôn nhân một vợ một chồng. Trái lại, với người cổ đại thì đó chỉ là vấn đề sử dụng (*chresis*) lạc thú một cách thích hợp; họ không né tránh những hành động nào đó về cơ bản là tội lỗi mà tham gia vào tất cả các hoạt động tính dục (tính dục khác giới, tính dục đồng giới, tính dục trong hôn nhân và ngoài hôn nhân) với sự tiết chế đúng mực (dĩ nhiên, phải hiểu là ở đây chúng ta đang nói về những người đàn ông tự do chứ không phải phụ nữ hay nô lệ).

Để sống theo những quy tắc về ứng xử tính dục của mình, người cổ đại cố đạt được năng lực làm chủ bản thân (*enkrateia*), chiến thắng trong cuộc đấu tranh với chính mình, và đạt được nó bằng việc khổ luyện (*askesis*) với những bài học tự kiểm soát. Còn với những người Kitô giáo, cuộc chiến đó là với những thế lực xấu xa bên ngoài - mà cuối cùng là với quỷ Satan - thứ kích động những ham muốn, và chiến thắng chúng thông qua cách hiểu (thông diễn học) cực đoan về bản ngã, điều sẽ làm cơ sở cho sự chối bỏ bản ngã vì lợi ích của Thiên Chúa: không phải làm chủ bản thân mà là chối bỏ bản thân. Cuối cùng, mục tiêu (*telos*) của cuộc sống đạo đức cổ đại là sự tiết độ (*sophrysune*), được hiểu như một hình thức của tự do - theo nghĩa tiêu cực (nhìn từ sự đam mê của một người) cũng như tích cực (như ưu thế so với những người khác). Với người Kitô

giáo, thứ tự do duy nhất có ý nghĩa với con người mà người ta có thể tìm thấy là 'được giải thoát' khỏi mọi ước muốn, ngoài cái đó ra thì chỉ có sự tuân phục hoàn toàn theo ý Thiên Chúa.

Sự tương phản rõ ràng với Kitô giáo thể hiện trong hầu hết các quan niệm Hy Lạp cổ điển ở thế kỷ 4 trước Công nguyên. Những quan niệm về tình dục sau này (thời Đế chế sơ kỳ), theo Foucault, về cơ bản vẫn như cũ nhưng ngày càng nhấn mạnh hơn theo hướng cấm đoán của Kitô giáo. Vì thế, chẳng hạn, mặc dù chuyện phòng the (*ta aphrodisia*) vẫn được coi như lành mạnh về thực chất, nhưng có sự nhấn mạnh hơn nhiều về những nguy cơ của chúng và về sự nhu nhược, dễ bị cám dỗ của chúng ta trước những nguy cơ ấy. Tương tự, những kỹ thuật làm chủ bản thân (*enkrateia*) vẫn chiếm vị trí trung tâm nhưng ngày càng gắn với sự tự hiểu mình, và bên trong lý tưởng tiết độ (*sophrysune*) có một yếu tố được du nhập vào là sự mãn nguyện kiểu thầy tu. Đặc biệt qua triết lý Khắc kỷ, thế giới La Mã đã gieo mầm cho cuộc cách mạng Kitô giáo.

Giải thích của Foucault về tính dục Kitô giáo dường như lờ đi học thuyết trung tâm về tính thiện hảo của tạo hóa. Ngay cả Augustine*, người có lẽ là nguồn tư liệu quan trọng cho quan điểm

* Augustine of Hippo (354-430), nhà thần học Kitô giáo.

phản tình dục mà Foucault chỉ ra, khi chống lại những người theo Mani giáo**, cũng đã từng khẳng định rằng không có thứ gì trên đời này là xấu xa từ trong bản chất. Thậm chí sự Sa ngã của loài người (the Fall), theo học thuyết Công giáo chính thống, cũng không làm sai lạc tận gốc bất kì khía cạnh nào của bản chất con người, và mọi tạo vật trên đời, bao gồm cả bản năng tính dục của chúng ta, đều được Thiên Chúa cứu rỗi. Dĩ nhiên, Foucault có thể lập luận rằng những học thuyết siêu hình và thần học đó không phải là thứ quyết định bài thuyết giáo đạo đức thực tiễn. Tuy nhiên, chúng ta vẫn cần sự giải thích chi tiết của ông về tính dục thời Trung cổ để hiểu được ông thực sự nghĩ gì.

Trên kia tôi có cho rằng vào cuối cuộc đời mình, thứ mà Foucault vẫn gọi là phả hệ học đang trở thành một loại triết học. Tôi có thể làm rõ tư tưởng này bằng cách bình luận sự mô tả tổng quát cuối cùng của Foucault về công trình của mình trong Lời tựa cho cuốn *Sử dụng lạc thú* (*The Use of Pleasure*). Lúc này, Foucault vẫn cho rằng, ngay từ đầu ông đã phát triển một 'lịch sử của sự thật' ở cấp độ khái quát nhất. Ông quan niệm lịch sử này có ba khía cạnh chính:

** Mani giáo (Manichaeism) là một tôn giáo cổ của Iran, do Mani (216-277) sáng lập vào thế kỷ 3.

một sự phân tích những 'trò chơi sự thật' (tức là những hệ thống nghị luận đa dạng được phát triển để tìm ra sự thật) vừa tự nó vừa trong mối tương quan với các sự thật khác; một phân tích về quan hệ giữa những 'trò chơi sự thật' với các tương quan quyền lực; và một phân tích về quan hệ giữa những 'trò chơi sự thật' với bản ngã. Chúng ta có thể dễ dàng nhận ra việc nghiên cứu những trò chơi sự thật tự nó: như những hệ thống nghị luận với phương pháp khảo cổ luận; và những phân tích về mối quan hệ của chúng với quyền lực bằng phương pháp phả hệ học. Ở đây, 'trò chơi sự thật' nói đến những khối lượng kiến thức khác nhau (thật hay có thể là thật) từng là mối quan tâm trong các nghiên cứu lịch sử của Foucault. Dường như cũng là tự nhiên khi ý nghĩa này của 'trò chơi sự thật' mở rộng sang cả sự liên kết của chúng với việc *vấn đề hóa* của Foucault, coi đó như là những trò chơi có liên quan mà các học thuyết triết học do người Hy Lạp cổ đại đã phát triển như các giải pháp cho những vấn đề về tồn tại của con người.

Tuy nhiên, dù Foucault thực sự coi triết học là sự đáp ứng của người Hy Lạp đối với việc *vấn đề hóa*, nhưng theo ý nghĩa này ông không coi triết học như là việc phát triển một khối tri thức lý thuyết. Đúng hơn, do công trình nghiên cứu của Pierre Hadot, đồng nghiệp của ông tại

Collège de France, Foucault coi triết học cổ đại về cơ bản như một phong cách sống hơn là việc tìm kiếm chân lý lý thuyết. 'Trò chơi sự thật' trong khung cảnh này không nói tới những hệ thống tư tưởng mà nói tới việc nói lên sự thật. *Sử dụng lạc thú* bàn luận về lời kêu gọi hướng đến tình yêu chân lý của Plato như một lý tưởng thuần khiết đằng sau tình yêu đồng tính của các trai trẻ. Tuy nhiên, ít nhất Plato cũng có xu hướng rõ ràng coi triết học như một viễn tượng lý thuyết chứ không chỉ là một lối sống, và Foucault đã cẩn thận giữ một khoảng cách với quan điểm này của học thuyết Plato.

Nhan đề cuốn sách cuối cùng của Foucault, *Chăm lo bản ngã* (*The Care of the Self*), nói đến chủ đề chính của các trường phái triết học hướng tới thực hành ở cuối thời cổ đại, đặc biệt là những trường phái Khắc kỷ, nhưng cuốn sách hầu như chỉ quan tâm đến chủ đề ấy trong những khung cảnh phi triết học như y khoa, hôn nhân và chính trị. Tuy nhiên, Foucault coi triết học như một lối sống một cách rõ ràng và chi tiết trong những bài giảng của ông tại Collège de France và tại Đại học Berkeley (những năm 1982 - 1983). Trong các bài giảng tại Collège de France, ông đã thảo luận về Socrates (trong cuốn *Tự biện [Apology]* và cuốn *Alcibiades I*) vừa như một hình mẫu vừa như một nhân vật tiêu biểu của cuộc sống triết

gia tập trung vào 'chăm lo bản ngã' và theo dõi những bàn luận cổ đại về đề tài này, chẳng hạn của Epictetus, Seneca và Plutarch. Những bài giảng tại Berkeley bàn về lý tưởng cổ đại về việc 'nói đúng sự thật' (*parrhesia*), coi nó như một phẩm hạnh chính trị và đạo đức trung tâm. Ở đây, Foucault bàn về những cách phát biểu trước đó về quan niệm này, ở Euripides và Socrates, cũng như những thay đổi về sau của nó bởi triết gia của các trường phái Khoái lạc, Khắc kỷ và Khuyển nho.

Chúng ta có được những bài giảng này chỉ nhờ những bản ghi lại từ băng ghi âm (và những ghi chép của thính giả). Những bản ghi ấy không đầy đủ và những điều trình bày ở đây mới chỉ là phác thảo sơ bộ. Chúng ta không có cách nào biết được Foucault sẽ cải biến những tư liệu thô của ông ra sao nếu ông định xuất bản chúng. Nhưng dường như ở đây ít nhất cũng cho thấy vào cuối đời mình, Foucault rốt cục cũng đã tìm ra cách vượt qua được, nói theo cụm từ nổi tiếng của Paul Ricoeur*, cái mà ta có thể gọi là nhận thức luận về sự ngờ vực. Tất cả những nghiên cứu trước đây của ông, như ông tuyên bố, đều nói về chân lý, nhưng trái với tình yêu chân lý vô điều kiện của các triết gia truyền thống, Foucault đặt

---

* Paul Ricoeur (1913-2005), triết gia Pháp.

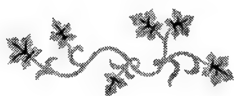


Hình 14. Foucault đội mũ "cao bồi" mà các sinh viên Berkeley tặng ông, tháng 10 năm 1983

chân lý vào thử thách. Những nghiên cứu khảo cổ luận của ông cho thấy chân lý thường liên quan đến những cơ cấu lịch sử ngẫu nhiên mà nó được cho là phải vượt hơn, còn nghiên cứu phả hệ học của ông thì cho thấy nó đan xen xoắn xuýt với thứ quyền lực và sự thống trị mà nó được cho là sẽ giải phóng chúng ta ra khỏi chúng. Giờ đây, Foucault đã tìm được cách nắm bắt chân lý, không phải như một khối kiến thức lý thuyết,

mà như một lối sống: không phải là một nhận thức luận mà như một đạo đức học về chân lý.

Nhưng với 'lối sống chân lý' Foucault muốn nói điều gì? Tất nhiên không phải là việc rập khuôn chúng ta theo một khuôn mẫu lý tưởng được thiết lập sẵn, được quyết định, chẳng hạn, theo ý Thiên Chúa hay theo bản chất con người. Những nghiên cứu của Foucault về người cổ đại, như ta đã thấy, đề xuất hai lựa chọn: thứ nhất, chân lý như sản phẩm của quá trình sáng tạo bản ngã cá nhân giống như việc tạo ra một tác phẩm nghệ thuật; và thứ hai, nói sự thật như một đức hạnh xã hội. Ở đây, ngay tại điểm kết thúc, chúng ta lại thấy những thứ rất có thể là yếu tố xác định sự phân đôi trong cuộc sống và nghiên cứu của Foucault: thẩm mỹ và chính trị.



Tài liệu tham khảo và đọc thêm

Những bài giới thiệu

Về một giới thiệu tổng quan, xem các bài báo của tôi về Foucault trong Edward Craig (biên tập), *Bách khoa toàn thư triết học Routledge* (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*) (New York: Routledge, 1998) và Edward Zalta (biên tập), *Bách khoa toàn thư triết học Stanford* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

Những tuyển tập các bài báo hữu ích về Foucault gồm:

David Hoy (biên tập), *Foucault: Một độc giả phê phán* (*Foucault: A Critical Reader*) (Oxford: Blackwell, 1986) ; Gary Gutting (biên tập), *Đồng hành với Foucault* (*The Cambridge Companion to Foucault*), xuất bản lần thứ 2. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Về một vài quan điểm phổ biến ở Pháp về Foucault, xem Arnold Davidson (biên tập), *Foucault và những người đối thoại*

(*Foucault and his interlocutors*) (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

Tham khảo chung

Hubert Dreyfus và Paul Rabinow, *Michel Foucault: Vượt qua cấu trúc luận và thông diễn học* (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*) (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

Gary Gutting, *Khảo cổ luận về lý tính khoa học của Michel Foucault* (*Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*) (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Todd May, *Giữa phả hệ học và nhận thức luận: Tâm lý học, chính trị học và tri thức trong tư tưởng của Michel Foucault* (*Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*) (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993).

Lois McNay, *Foucault: Một dẫn nhập phê phán* (*Foucault: A Critical Introduction*) (New York: Continuum, 1994).

John Rajchman, *Michel Foucault: Tự do của triết học (Michel Foucault: The Freedom of Philosophy)* (New York: Columbia University Press, 1985).

Chương 1

Ba tiểu sử chi tiết về Foucault: Didier Eribon, *Michel Foucault*, Betsy Wing dịch (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991); James Miller, *Những đam mê của Michel Foucault* (*The Passions of Michel Foucault*) (New York: Simon and Schuster,

1993); và David Macey, *Những cuộc đời của Michel Foucault* (*The Lives of Michel Foucault*) (New York: Pantheon, 1993).

Hai tiêu đề nổi bật được nhắc đến (và đáng để đọc ngoài tiêu đề) là Patricia Duncker, *Ảo giác Foucault* (*Hallucinating Foucault*) (Hopewell, NJ: Ecco Press, 1996; tái bản, New York: Vintage, 1998) và Maurice Blanchot, *Foucault theo tưởng tượng của tôi* (*Foucault as I Imagine Him*), dịch cùng với tiểu luận về Blanchot của Foucault, *Tư tưởng từ bên ngoài* (*The Thought from Outside*), Jeffrey Mehlman và Brian Massumi dịch (New York and London: MIT Press, 1987).

Một giới thiệu tốt về cuộc đời và tác phẩm của Raymond Roussel, xem Mark Ford, *Raymond Roussel và nền cộng hòa của những giấc mơ* (*Raymond Roussel and the Republic of Dreams*) (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2000). Trong số các bản dịch tiếng Anh về Raymond Roussel, xem Trevor Winkfield (biên tập), *Tôi viết những cuốn sách của mình như thế nào* (*How I Wrote Certain of My Books and Other Writings*), John Ashbery viết lời giới thiệu (Boston: Exact Change, 1995) và *Locus Solus*, Rupert Copeland Cunningham dịch (Berkeley, CA: University of California Press, 1970).

Foucault thể hiện một cách thú vị ý tưởng về tác phẩm của ông như một hộp công cụ trong những bình luận dưới đây từ một phỏng vấn về những dự tính của ông cho cuốn *Kỉ luật và trừng phạt*:

> 'Tôi muốn những cuốn sách của tôi là một hộp công cụ mà người ta có thể lục lọi để tìm ra thứ công cụ mà họ có thể dùng theo bất cứ cách nào họ muốn trong lĩnh vực của mình... Tôi muốn cuốn sách nhỏ mà tôi dự định viết về các hệ thống kỉ luật sẽ có ích cho các giáo viên, các quản lý trại giam, các quan tòa, những người phản đối có lương tâm. Tôi không viết cho

một công chúng bàng quan, tôi viết cho những người thật sự cần nó, không phải cho độc giả.'

('Nhà tù và nhà thương điên trong cơ chế quyền lực' (Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir), DE II, 523-4, tôi dịch)

Chân lý, quyền lực, bản ngã, một phỏng vấn với Foucault (*Truth, Power, Self, an interview with Foucault*), trong L. H. Martin et al. (biên tập), *Những công nghệ về bản ngã: Một hội thảo với Michel Foucault* (*Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*) (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1988).

Chương 2

Tiêu đề được trích dẫn trong tiểu sử của Eribon, trang. 58.

Tiểu thuyết nổi tiếng của Bataill (và tiêu điểm của 'Lời tựa cho sự vượt ngưỡng' của Foucault) là *Truyện về con mắt* (*The Story of the Eye*), Joachim Neugroschel dịch (San Francisco: City Lights, 1987). Tuyển tập các bài viết khác của Bataille (các tiểu luận và tiểu thuyết), xem Fred Botting và Scott Wilson (biên tập), *Đọc Bataille* (*The Bataille Reader*) (Oxford: Blackwell, 1997). Cũng xem Michel Surya, *Georges Bataille: Một tiểu sử trí thức* (*Georges Bataille: An Intellectual Biography*), Krzysztof Kijalkowski và Michael Richardson dịch (London: Verso, 2002).

Tuyển tập các bài viết của Blanchot, xem Michael Holland (biên tập), *Đọc Blanchot* (*The Blanchot Reader*) (Oxford: Blackwell, 1995). Một bàn luận sâu sắc về Blanchot, xem Gerald Bruns, *Maurice Blanchot: Sự từ chối triết học* (*Maurice Blanchot: The Refusal of Philosophy*) (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1997).



Tiểu thuyết nổi tiếng của Georges Perec, *Sự biến mất* (*La disparition*) (1969), bản dịch tiếng Anh *Khoảng trống* (*A Void*), Gilbert Adair dịch (London: The Harvill Press, 1994). Thêm về phong trào Oulipo, xem Warren Motte (biên tập), *Oulipo: Nhập môn về văn học tiềm năng* (*Oulipo: A Primer of Potential Literature* / (Normal, IL: Dalkey Archive Press, 1998).

Không thể gọi tên (*The Unnamable*) của Samuel Beckett là một phần trong bộ ba tiểu thuyết do chính ông dịch từ nguyên bản tiếng Pháp *Bộ ba tiểu thuyết của Samuel Beckett: Malloy, Malone chết, và Không thể gọi tên (Three Novel by Samuel Beckett: Malloy, Malone Dies, and the Unnamable*) (New York: Grove Press, 1995).

Một thảo luận chung về mối quan hệ của Foucault và chủ nghĩa hiện đại trong văn học, xem Gerald Bruns, *Chủ nghĩa hiện đại của Foucault* (*Foucault's Modernism*), trong Gary Gutting (biên tập), *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Chương 3

Đoạn trích tiêu đề từ bài phỏng vấn Foucault, *Phả hệ học về đạo đức* (*On the Genealogy of Ethics*), EW I, 256.

Những tham khảo từ Sartre: *Phê phán lý tính biện chứng* (*Critique of Dialectical Reason*), tập 1, Alan Sheridan dịch (London: New Left Books, 1976); và hai tuyển tập tiểu luận, *Giữa chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Marx* (*Between Existentialism and Marxism*), John Mathews dịch (New York: Pantheon, 1983) và *Những tình huống* (*Situations*), Benita Eisler dịch (New York: Braziller, 1965). Cuốn *Phê phán* (*Critique*) là nỗ lực to lớn và mơ hồ của Sartre nhằm hợp nhất chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Marx;

hai tuyển tập dễ đọc hơn, và có thể xem như là một dẫn nhập tốt về tư tưởng của Sartre. Về Sartre và Foucault, xem Thomas Flynn, *Sartre, Foucault và lý tính lịch sử* (*Sartre, Foucault and Historical Reason*) (Chicago: University of Chicago, 1997, 2005).

Lời giới thiệu của Foucault cho luận văn của Binswanger có thể đọc bằng tiếng Anh (cùng với bài luận này) là *Giấc mơ và Tồn tại* (*Dream and Existence*), Jacob Needleman dịch (New York: Humanities Press, 1986).

Cuốn sách đầu tiên của Foucault, *Bệnh tâm thần và nhân cách* (*Maladie mentale et personnalité*) (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), sau này được xem lại và xuất bản với nhan đề *Bệnh tâm thần và tâm lý học* (*Maladie mentale et psychologie*), bản tiếng Anh *Mental Illness and Psychology* do Alan Sheridan dịch (Berkeley: University of California Press, 1987).

Cuốn sách Marxist về trừng phạt mà Foucault đề cập trong *Kỉ luật và Trừng phạt* là Georg Rusche & Otto Kirchheimer, *Trừng phạt và cấu trúc xã hội* (*Punishment and Social Structure*) (New York: Columbia University Press, 1939).

Richard Rorty bàn về Foucault, xem *Foucault và nhận thức luận* (*Foucault and Epistemology*) trong David Hoy (biên tập), Foucault: *Một độc giả phê phán* (*Foucault: A Critical Reader*) (Oxford: Blackwell, 1986); và 'Foucault / Dewey / Nietzsche' trong Richard Rorty, *Các tiêu luận về Heidegger và những người khác* (*Essays on Heidegger and Others*) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Chương 4

Đoạn trích lục ở tiêu đề là nhận xét của Foucault tại Đại học Vermont, ngày 27 tháng 10 năm 1982. Allan Megill trích lại,

Các sử gia tiếp nhận Foucault (*The Reception of Foucault by Historians*), *Journal of the History of Ideas / Tập san lịch sử những ý niệm*, 48 (1987), 117.

Về trường phái Annales trong viết sử, xem Peter Burke, *Cuộc cách mạng của lịch sử Pháp: Trường phái Annales* 1929-89 (*The French Historical Revolution: The Annales School. 1929-89*) (Palo Alto: Stanford University Press, 1991) và François Dosse, *Lịch sử mới ở nước Pháp: Cuộc khải hoàn của Annales* (*New History in France: The Triumph of the Annales*), Peter V. Conroy, Jr dịch (Urbana: University of Illinois Press, 1994).

Những bình luận phê phán của Andrew Scull về *Lịch sử bệnh điên* xuất hiện trong bài báo của ông *Lịch sử bệnh điên của Michel Foucault* (*Michel Foucault's History of Madness*), *Lịch sử các khoa học nhân văn* (*History of the Human Sciences*), 3 (1990), 57.

Phê phán của Roy Porter về nghiên cứu bệnh điên của Foucault, xem *Cuộc đại giam hãm của Foucault* (*Foucault's Great Confinement*), *Lịch sử các khoa học nhân văn* (*History of the Human Sciences*), 3 (1990), 47-54.

Một thảo luận về những phê phán của các sử gia về nghiên cứu bệnh điên của Foucault, xem Gary Gutting, *Foucault và Lịch sử bệnh điên* (*Foucault and the History of Madness*), trong Gary Gutting (biên tập), *The Cambridge Companion to Foucault*, tái bản (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Một tuyển tập các bài luận về Foucault như một sử gia, xem Jan Goldstein (biên tập), *Foucault và các bài viết về lịch sử* (*Foucault and the Writing of History*) (Cambridge: Blackwell, 1994).

Sử gia về La Mã Paul Veyne, bạn và đồng nghiệp của Foucault, đề xuất có một đánh giá rõ nét về nghiên cứu lịch sử của Foucault

trong *Foucault cách mạng hóa sử học* (*Foucault Revolutionizes History*), trong Arnold Davidson (biên tập), *Foucault và những người đối thoại* (*Foucault and his Interlocutors*) (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

Chương 5

Đoạn trích ở tiêu đề đến từ một phỏng vấn về Foucault, *Sự trở lại của đạo đức* (*The Return of Morality*), trong PPC, 251.

Phả hệ của Đạo đức (*Genealogy of Morality*) của Nietzsche có bản tiếng Anh xuất sắc với những chú giải tốt của Maudemarie Clark và Alan Swensen (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998).

Một bình luận thú vị về *Phả hệ học* (*Genealogy*), xem Brian Leiter, *Nietzsche bàn về đạo đức* (*Nietzsche on Morality*) (New York: Routledge, 2002). Cũng xem các bản dịch của Walter Kaufmann trong *Những tác phẩm căn bản của Nietzsche* (*The Basic Writings of Nietzsche*) (New York: Modern Library, 1992), *Nietzsche: triết gia, nhà tâm lý học, kẻ phản-Kitô* (*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*) của Walter Kaufmann, tái bản lần 3 (Princeton: Princeton University Press, 1975).

Lý thuyết phê phán / Lịch sử trí tuệ (*Critical Theory/Intellectual History*) là một bài phỏng vấn về Foucault, có trong PPC.

Chương 6

Đoạn trích ở tiêu đề từ *Triết học và tâm lý học (Philosophie et psychologie)*, DE I, 438 và UP, 9.

Một lý giải thú vị nhưng gây tranh cãi về Foucault như một triết gia phê phán trong truyền thống Kant, xem Béatrice

Han, *Dự án phê phán của Foucault: Giữa siêu nghiệm và lịch sử* (*Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*) (California: Stanford University Press, 2003).

Về Foucault và hiện tượng luận, xem Todd May, *Quan hệ của Foucault với hiện tượng luận* (*Foucault's Relation to Phenomenology*), trong Gary Gutting (biên tập), *The Cambridge Companion to Foucault*, tái bản (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Về quan hệ của Foucault với Bachelard và Canguilhem, xem Gary Gutting, *Khảo cổ luận về lý tính khoa học của Michel Foucault* (*Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), chương 1.

Về Foucault và Heidegger, xem Hubert Dreyfus, *Tồn tại và Quyền lực: Heidegger và Foucault* (*Being and Power: Heidegger and Foucault*), *Tập san quốc tế về nghiên cứu triết học* (*International Journal of Philosophical Studies*), 4 (1996), 1-16.

Sartre đối lập với Heidegger về chủ nghĩa nhân văn, xem J-P. Sartre, *Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân văn* (*Existentialism is a Humanism*), trong Walter Kaufmann (biên tập), *Chủ nghĩa hiện sinh từ Dostoyevski đến Sartre* (*Existentialism from Dostoyevski to Sartre*) (New York: Meridian, 1984) và Martin Heidegger, *Thư về chủ nghĩa nhân văn (Letter on Humanism), Những tác phẩm chính* (*Basic Writings*) (New York: Harper and Row, 1977).

Chương 7

Đoạn trích ở tiêu đề từ *Chân lý, quyền lực, bản ngã* (*Truth, Power, Self*), trong L. H. Martin et al. (biên tập), *Những công*

nghệ về bản ngã: Một hội thảo với Foucault (*Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*) (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1988), 10.

Về phản ứng của các sử gia đối với nghiên cứu của Foucault về bệnh điên, xem những tham khảo cho Chương 4 ở trên.

Derrida phê phán đánh giá của Foucault đối với quan điểm của Descartes về bệnh điên trong *Tư duy và lịch sử bệnh điên* (*Cogito and the History of Madness*), *Viết và khác biệt* (*Writing and Difference*), Alan Bass dịch (Chicago: University of Chicago Press, 1978). Foucault đáp lại trong *'Thể xác tôi, trang giấy này, ngọn lửa này'* (*My Body, This Paper, This Fire*), G. P. Bennington dịch, Oxford Literary Review, 4 (1979), 5-28.

Về bối cảnh chung của Khai sáng, xem Peter Gay, *Khai sáng: Sự trỗi dậy của ngoại giáo hiện đại* (*The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*), bản mới (New York: Norton, 1995).

Phê phán của Horkheimer và Adorno về Khai sáng, xem *Biện chứng của Khai sáng* (*Dialectic of Enlightenment*), John Cummings dịch (New York: Continuum, 1976).

Foucault và Canguilhem nói về kinh nghiệm, xem Gary Gutting, *Triết học kinh nghiệm của Foucault* (*Foucault's Philosophy of Experience*), *Boundary 2*, 29 (2002), 69-86.

Chương 8

Một tranh luận chung về Foucault nói về quyền lực và tri thức, xem Joseph Rouse, *Quyền lực/Tri thức* (*Power/Knowledge*), trong Gary Gutting (biên tập), *The Cambridge Companion to Foucault*, xuất bản lần thứ 2. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Một phân tích và phê phán xuất sắc về Foucault với tư cách một lý thuyết gia (hơn là một sử gia) về quyền lực, xem Axel Honneth, *Phê phán quyền lực: Những giai đoạn phản tỉnh trong lý thuyết phê phán xã hội* (*The Critique of Power: Reflective Stages in Critical Social Theory*) (Boston: MIT Press, 1991).

Chương 9

Đoạn trích ở tiêu đề là từ HS, 159.

Foucault và vấn đề đồng tính nam, xem David Halperin, *Thánh Foucault: Hướng tới một thánh sử đồng tính* (*Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*), (New York: Oxford University Press, 1995).

Về sự cai trị nhà nước, xem tuyển tập các bài luận của Foucault, François Ewald, Daniel Defert, và những người khác trong Graham Burchell et al. (biên tập), *Ảnh hưởng của Foucault* (*The Foucault Effect*), (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

Về Herculine Barbin, xem Michel Foucault (biên tập), *Herculine Barbin: Những kí ức được phát hiện gần đây về một kẻ lưỡng tính thế kỉ 19* (*Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-century Hermaphrodite*), R. McDougall dịch (New York: Pantheon, 1975).

Ý tưởng về một loại tư liệu sẽ trở thành các tập tiếp theo của bộ *Lịch sử tính dục* (*History of Sexuality*) có thể thu thập được từ một số bài giảng của Foucault tại Collège de France. Cụ thể, xem V. Marchetti & A. Salomoni (biên tập), *Bất thường* (*Abnormal*) (1974-5), Graham Burchell dịch (New York: Picador, 2003) và M. Bertani & A. Fontana (biên tập), *Xã hội phải được bảo vệ* (*Society Must Be Defended*), (1975-6), David Macey dịch (New York: Picador, 2003).

Một nghiên cứu thú vị về lịch sử tính dục theo kiểu Foucault, xem Arnold Davidson, *Sự xuất hiện của tính dục: Nhận thức luận lịch sử và sự hình thành các khái niệm* (*The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*), (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

Chương 10

Pierre Hadot bàn về triết học (đặc biệt triết học cổ đại), xem *Triết học cổ đại là gì?* (*What Is Ancient Philosophy*), Michael Chase dịch (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002) và *Triết học như một lối sống: Những thực hành tinh thần từ Socrates đến Foucault* (*Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*), Arnold Davidson biên tập, Michael Chase dịch (Oxford: Blackwell, 1995).

Phản ứng của các nhà cổ điển với nghiên cứu của Foucault về tính dục cổ đại, xem David H. J. Larmour et al. (biên tập), *Tư duy lại tính dục: Foucault và thời cổ điển* (*Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*) (Princeton: Princeton University Press, 1997).

Các bài giảng sau này của Foucault về tính dục cổ đại, xem Joseph Pearson (biên tập), *Ngôn luận không sợ hãi* (*Fearless Speech*), (New York: Semiotext(e), 2001), bản dịch tiếng Anh các bài giảng của Foucault tại Berkeley vào mùa thu năm 1983; và Fréderic Gros (biên tập), *Thông diễn học về chủ thể* (*The Hermeneutics of the Subject*), Graham Burchell dịch (New York: Palgrave Macmillan, 2005), các bài giảng của Foucault tại Collège de France, 1981-2.

DẪN LUẬN VỀ FOUCAULT

Gary Gutting



NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC
65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội
ĐT : 39.260.031



Chịu trách nhiệm xuất bản : Giám đốc - BÙI VIỆT BẮC
Chịu trách nhiệm nội dung : Tổng biên tập - LÝ BÁ TOÀN
Biên tập : Phan Thị Ngọc Minh
Biên tập Văn Lang : Phan Quân
Trình bày : Đông Phương
Vẽ bìa : Gia Khang
Sửa bản in : Phan Quân



CÔNG TY CP VĂN HÓA VĂN LANG - NS. VĂN LANG
40 - 42 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM
ĐT : 38.242157 - 38.233022 - Fax : 38.235079



In 1.000 cuốn khổ 12x20 cm tại Xưởng in Cty CP Văn hóa Văn Lang
06 Nguyễn Trung Trực, P.5, Q.Bình Thạnh, Tp.HCM.
Xác nhận ĐKXB số : 1181-2017/CXBIPH/20-17/HĐ.
QĐXB số : 678/QĐ - NXBHĐ, ngày 26/04/2017.
In xong và nộp lưu chiểu quý 3 năm 2017.